السُّلْطَانْ

(من الفتح إلى الناس)

٩٨٣-{ويُعذِّب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظّانّين بالله ظنّ السوء عليهم دائرة السوء وغضب الله عليهم ولعنهم وأعدّ لهم جهنّم وساءت مصيراً.} أقول : من مسائل باب الكلام مسألة مدى جواز رمي الناس بالكلمات المسيئة لهم والمنتقصة من قدر أشخاصهم وأديانهم وما إلى ذلك من كلمات مسيئة في الجملة وطاعنة فيهم وفي ما يقدّرونه. وهذه الآية متعلّقة بهذه المسألة.

المنافق والمشرك عبارة عن المخالف للمؤمن وهو الرسول ومن معه بالدرجة الأولى أو الكلّية بحسب مذهبك في المسألة لكن المقطوع به أن الرسول ومن معه هم المؤمنين، ومن أظهر لهم الإيمان وأسرّ الكفر أو أظهر لهم ما يتقرّب به إليهم بغض النظر عن موقفه من الإيمان والكفر من الأساس فهو منافق، والمشرك هو المظهر للكفر والرافض للتوحيد قولياً أو فعلياً أو كلاهما. فالمنافق والمشرك عبارة عن المخالف للرسول بدرجة أو بأخرى، بشكل أو بآخر. والمنافق عادة هو من أهل المدينة ، والمشرك من أهل مكّة ، وهذا ليس تعريفاً حصرياً لكن هو المقترن عادة بهذه الأسماء، كما هو معلوم. فالمنافق هو القريب، والمشرك هو الغريب. المنافق من أهل البلد، المشرك من أهل بلد أخرى. فالكلام عن المنافق والمشرك يشمل الكلام عن جميع أصناف الناس المخالفين للمتكلّم. وهذا الاعتبار يزيد في أهمّية الآية.

وفي الآية نرى ما رماهم الرسول به من كلمات.

أوّلاً، نفس تسميتهم بأسماء يكرهونها. فالذي نسمّيه منافقاً لا يحبّ أن يُسمّى منافقاً، ولعله يعتبر نفسه ممن يمارس التقية التي أجازها القرءآن في موضع آخر "إلا أن تتقوا منهم تقاة" أو كتم الرأي "رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه". وكذلك المشرك، فإن المشرك لم يكن يرى نفسه مشركاً بالله بل كان يعتبر نفسه موحّداً لله ولا يعتبر أن الاعتقاد بالشركاء ينفي من عظمة الله وأن الله هو الرب الكلّي والأعظم ورب الأرباب، فإذا كان التوحيد عبارة عن إعطاء الله ما يستحقّ والشرك بالضدّ من ذلك، فالمشرك في نظر الرسول لم يكن يعتقد بأنه ينتقص من قدر الله بالاعتقاد بالوسطاء الذين يتخذهم ليقرّبونه إلى الله زلفى. نعم، بغض النظر عن بطلان كلا الموقفين من وجهة نظرنا وحتى في نفس الأمر، لكن المقصود أنهم هم لا يرون ما نراه ولا يرضونه. وهنا محلّ الشاهد. فتسميتهم بالمنافق والمشرك هو تسمية لهم بحسب وجهة نظرنا، وبحسب ما يكرهونه، ومع ذلك هي طريقة القرءآن. وهذا من حرية الكلام. فمن حريتي في الكلام أن أسمّيك بما أراه أنا وإن كنت تعتقده انتقاصاً من قدرك وجهلاً بحقيقتك. أنا أسمّي ما أشاء بما أشاء، فهذا من حريتي الكلامية. وأنت لك أن تسمّيني بما تشاء، كما فعل المنافق والمشرك فعلاً بحق الرسول حين سمّوه بالمجنون والشاعر والكاهن والساحر والكذّاب الأشر والمفتري على الله وما إلى ذلك من أسماء حفظها القرءآن وإن كانت انتقاصاً من رسوله وطعناً فيه دينياً وشخصياً وعقلياً ومن كل وجه. فمن إنصاف القرءان العظيم أنه سمّى خصومه بما يشاء، وحفظ ما سمّى خصومه به رسوله كما شاءوا، وليس من الحرية الكلامية أن أحفظ كلام خصمي ، لكن هذا من علو الموقف القرءاني والعقل النبوي. إذن، من الحرية الكلامية تسمية المخالفين لك أيا كانوا وأينما كانوا بما تشاء من أسماء بغض النظر عن رضاهم عنها وعن مدى انطباقها عليهم.

ثانياً، الوعيد بالعذاب الإلهي. {ويعذّب المنافقين}. فهنا الرسول يدّعي أن الله تعالى رب العالم سيعذّب من يراهم بأنهم منافقين ومشركين، لا أقلّ هكذا يرى القضية الذين يقفون موقف الخصومة من الرسول أي يعتقدون أن ذلك صادر من محمد نفسه وهو يفتري على الله الكذب عندهم ويرجم بالغيب.

من هنا نأخذ أنه من حرية الكلام أن تدّعي الدعاوى على الله وعلى البشر بغض النظر عن رضا البشر الذين ستدّعي عليهم ما تدّعيه بما تقدّمه من بيّنات تثبت ما تقوله.

ثالثاً، تشخيص مواقف الآخرين. {الظآنين بالله ظنّ السوء}. فهذا الوصف لموقف المنافقين والمشركين لا يرضون به بطبيعة الحال. فهم لا يرون أنفسهم أنهم يظنون بالله ظن السوء، وهذا وصف من محمد لهم ولا يقبلونه على أنفسهم. ومع ذلك من حرية محمد الكلامية أن يشخّص ويصف مواقف الآخرين من الأمور كما يحلو له وليس كما يحلو لهم. نعم من حريتهم أن يردّوا على هذا الوصف، لكن ليس من حقّهم أن يجبروه على عدم وصفهم بما وصفهم به.

رابعاً، اللعن. {وغضب الله عليهم ولعنهم}. فلم يكتفي أن يلعنهم هو حتى قال بأن الله هو الذي لعنهم. وبطبيعة الحال لا يعتقد المنافق أو المشرك بأن الله غضب عليه أو لعنه، ومع ذلك من حرية الرسول أن يقول ما يشاء وليس لهم محاربته على هذا الكلام. ولا يخفى أن الرسول لم يترك حتى النساء من كل ما مضى من كلام وما سيأتي. فإنه تكلّم عن {المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات} فكل ما ذكرناه ينطبق بالتساوي على الرجال والنساء، ولا يقال بأنه لا يجوز رمي النساء بهذه الكلمات القاسية لأنهم نساء وكأن لهم حق في عدم إطلاق أحد عليهم هذه العبارات القوية والمؤذية لنفوسهم. حرية الكلام تعني المساواة في التعبير عن الجميع. فلكل رجل وامرأة أن يقول ما يشاء، وليس لأحد منهم أن يعتدي على أحد بسبب قول غيره فيه ما يكرهه.

خامساً، التخويف الأخروي. {وأعدّ لهم جهنّم وساءت مصيراً.}. هنا خوّفهم بما سيحدث لهم بعد الموت، وعلى يد الله تعالى. أي لم يتوعدهم بنفسه وفي الدنيا، لكن هذه العبارة تحديداً تتحدث عن الآخرة وعن فعل الله تعالى.

كل أنواع الكلام السابقة داخلة في الحرية الكلامية. ويمكن أن نضرب لهذا النوع من البرهان أمثلة كثيرة جدّاً من القرءان، فكل ما أطلقه القرءان على خصومه وهم كثر يصح أن يكون شاهداً على هذا الصنف من الأدلّة والراجع إلى مبدأ الإنصاف، أي كما أن القرءان أجاز لنفسه قول ما قاله في خصومه فكذلك لخصوم القرءان أن يقولوا ما يشاؤوا في القرءان ورسوله. من أجاز لنفسه شئ فقد أجازه لغيره من جهة الاشتراك بينه وبين غيره في الإنسانية والاعتبارات الأصلية الظاهرة التي أجازت الأمر للأوّل من الأساس. فإن قيل: لكن هذا رسول الله وله أن يقول ما يشاء لأنه رسول الله ، بينما غيره من البشر ليسوا رسل الله بالتالي يفترقون عنه في هذه النقطة الجوهرية ، فيختلف الحكم. نقول: كلّا، لأن كان لمحمد حرية أن يقول ما شاء حتى حين كان فرداً منفرداً في مكّة لا يؤمن به أحد ، وحتى في قبال كبار وأكثرية أهل مكة من الرافضين للإيمان برسالته، ومع ذلك نعتبر ما حصل له ظلم وإجرام. فمحمد لم يقتصر على الكلام مع المؤمنين برسالته حتى نقول بأن حريته الكلامية مبنية على رسالته الإلهية. بل محمد تكلّم مع الكل، وكما رأينا تبحّر وتوسّع حتى في الكلام عن المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات وأهل الكتب المختلفة والملل المتعددة. الحرية الكلامية مبنية على الإنسانية وعلى مبدأ الإنصاف والعدالة وليست مبنية على الرسالة الإلهية. ولذلك نرى القرءآن العدل لا يأمر بمعاقبة أي أحد من الناس المتكلّمين من أجل كلامهم.

قد تقول: بما أنك ترى أن الحرية الكلامية مطلقة في القرءآن، فما الداعي إلى ذكر هذه الجزئيات، والمطلق الكلّي يشمل جميع الجزئيات بالضرورة؟ أقول: هذا من باب ضرب الأمثلة على الجزئيات

وخصوصاً تلك التي يعتبر عامّة الناس أنه لا يمكن القبول بها في المجتمع ومن أي فرد. فهو برهان فوق برهان. وكلّه خير.

٩٨٤-{إن الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً.} أقول: بغض النظر عن كل المفاهيم التاريخية للبيعة ، فإن البيعة في هذه الآية لا يوجد أي عقوبة بشرية للنكث فيها ، فإن الله قد تكلّم عن حالة النكث وعن حالة الوفاء، فقال في النكث {فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه} ولم يحدد معنى هذه العبارة بعقوبة يتولّى إقامتها الرسول مثلاً، ولذلك نجد في المقابل أن ثواب الوفاء بالمبايعة ليس من البشر بل من الله تعالى {ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً}. فالبيعة عهد طرفه المبايع وطرفه الآخر هو الله لكن يتجلّى الله بوسيلة رسوله فمن يبايع الرسول فكأنه بايع الله وعاهده. ولذلك الله يتولّى معاقبة الناكث بعهده، كما يتولّى مثوبة الموفي بعهده معه. وليس في الآية غير هذا المعنى كما هو واضح من نصّها. بالتالي، كل التحريفات والخرافات التي أُلحِقَت بمفهوم البيعة حتى جعلوها خضوعاً سياسياً يستحق الناكث فيه القتل والمثوبة على الله ! لابد من تطهير قراءة القرءآن من تحريفات الطغاة على ممر الزمان. البيعة عهد مع الله، ولا يجوز أن يأخذ البيعة إلا من كانت يده مصداقاً لقوله تعالى {إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم}، فمن لم يكن له هذا المقام الإلهي فليس له أخذ البيعة بالنيابة عن الله تعالى لأحد ، والنيابة هنا هي المظهرية والوسائلية وليست نيابة الغائب بحقيقته وإلّا لم تكن {يد الله فوق أيديهم} أثناء البيعة. بعبارة فلسفية نستطيع أن نقول ، يد رسول الله الطبيعية هي يد الله الميتافيزيقية. والفكرة واضحة على ما أظنّ، فلا داعي للإطالة فيها إذ ليس غرضنا إلا تبيان عدم وجود عقوبة على البيعة وإن كانت عهداً مع الله تعالى ، أقصد عقوبة قانونية بالمعنى الذي كررناه كثيراً وسنكرره إن شاء الله حتى يرسخ مقصودنا ولا يحتمل اللبس إن شاء الله.

٩٨٥-{سيقول لك المخلّفون من الأعراب "شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا"، يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، قل "فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضرّاً أو أراد بكم نفعاً ، بل كان الله بما تعملون خبيراً. بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً وزُيِّنَ ذلك في قلوبكم وظننتم ظنّ السوء وكنتم قوماً بورا.} أقول: هذه من أهمّ الآيات في باب الكلام ووجوب تحريره من إنشاء مجتمع ضامن لهذه الحرية كائناً ما كان استعمالها. كيف؟

لاحظ بادئ ذي البدء موضوع الآية. الآية تتحدث عن حالة حرب. الرسول والمؤمنون يريدون الخروج للحرب، فجاء بعض الأعراب الذين لا يريدون القتال والتعرّض لأسباب الهلاك في نظرهم واعتقدوا بأن عمل الرسول ومن معه هو أشبه بعملية انتحارية ناشئة عن الغرور الديني وما أشبه لأن العدو قوي ومخيف، وقال هؤلاء الأعراب للرسول "شغلتنا أموالنا وأهلونا". وهذا كذب منهم واعتذار باطل عن المشاركة في العمل العسكري المقبل. فهذا مساو في الخطورة، بالمصطلح المعاصر، لجندي أو مواطن مطلوب للمشاركة في الجيش ضد عدوّ الأمّة، ذهب إلى الطبيب أو المسؤول العسكري واعتذر به بعذر باطل تبيّن بطلانه بيقين. والدليل على بطلانه أن الرسول عرف من الله تعالى أنه باطل وكذب {يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم..بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول}. فهنا عمل الأعراب عملاً كلامياً، {سيقول لك}. والكلام متعلّق بعمل عسكري يخصّ الأمّة. والكلمة التي قالوها كاذبة بشهادة الله ورسوله. الآن ما العمل مع هؤلاء الأعراب؟ الجواب: كلام بكلام والسلام.

فردّ الله عليهم وفضح كذبهم. ثم بيّن السبب الحقيقي لاعتذارهم. ولا يوجد في الآيات غير هذا من العقوبات المباشرة. وفي الآيات بعدها يوجد إشارة إلى رفض الرسول لمشاركة هؤلاء الأعراب بعد ذلك في الأعمال العسكرية وأخذ الغنائم مع المؤمنين، يعني أرادوا السلامة من الحرب فرفض أن يشاركوا معه بعد ذلك حين مالت الكفّة لصالحهم، وهذه ليست عقوبة لأن من حق كل جماعة أن تُدخِل فيها من تشاء وتُخرج من تشاء، خصوصاً إذا كان المرفوض إدخاله قد أخرج نفسه بنفسه من قبل فلم يعملوا معه بعد ذلك أكثر من ما عمله هو بهم من قبل. لاحظ مدى العدل ودقّته في القول والفعل.

مبدأ حرية الكلام يتأسس من بين ما يتأسس على قاعدة التوافق بين ما في القلب وما على اللسان. وهي القاعدة التي أقرّها الله تعالى حين قال ذامّاً لهؤلاء الأعراب {يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم}. وهنا لابد من وقفة مهمّة. حين يأمر الله بشئ فإنّه يأمر بما يكون سبباً ضرورياً لوجوده، ويأمر بإزالة الأسباب القاهرة لتحققه. هذا أصل معقول وحكيم ، وعليه يُقاس أمر الحكيم ويُفهَم، وهو أصل مقبول عند عقلاء الأمم بل وكثير من سفائهم أيضاً. يستحيل أن يأمر الله بالشبع وينهى عن الأكل. أو يأمر بإطعام المسكين وينهى عن التصرّف في المال. الأمر بحد ذاته يتضمّن في أعماقه شروط إيجاده. بعد هذه المقدمة نسأل: ما هو الشرط الضروري لتحقق حالة قول الإنسان بلسانه ما في قلبه وليس غيره؟ الشرط الضروري هو الأمن على النفس. هذا في أقلّ حدّ ممكن. بدليل أن الله أباح التقية حين يتعرّض المؤمن نفسه لخطر الأذى في نفسه، وأباح كتم الإيمان وقول الباطل والكفر. فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فلا يمكن ذمّ إنسان على قوله بلسانه ما ليس في قلبه إلا إذا كان هذا الإنسان يأمن على نفسه. تأمن على نفسك وتكذب، هنا أنت مذموم. لكن تخشى على نفسك وتكذب، فقد تكون معذوراً. "إلا أن تتقوا منهم تقاة". وهذا ما تراه في كل مجتمع ليس فيه حرية كلام مضمونة من سلطة المجتمع وجماهيره، أي الناس قلوبها في جهة وألسنتها في جهة أخرى. أو بتعبير القرءآن {يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم}. انظر في كل مكان يخاف الإنسان فيه على نفسه بسبب تهديد نافذ ومشهود الأذى والسريان، وستجد هذا المعنى. مثلاً، موظف في شركة إذا قال رأيه في الشركة أو خارجها فسيتعرّض للفصل، فالعادة أنك ستجد رأيه في قلبه غير ما على لسانه. مثلاً، مواطن أو مستعبد مقهور في دولة تعاقب بالصلب أو التقطيع أو السجن المؤبد مع الأشغال الشاقة كل من ينتقد رئيس الدولة ونظام الحكومة، قلوب أهله أبعد من ألسنتهم كبُعد المَشرِقَيْن. كلما ازداد الخوف على النفس والأهل والمال عند الإنسان، كلّما ازدادت الشقّة والمسافة بين القلب واللسان. ولا يجوز ذمّ الإنسان على ذلك ، بل لابد من ذمّ الذي يعتدي عليه بسبب ما يظهر بلسانه.

الخلاصة ، من أجل تحقيق مبدأ قول اللسان بحسب ما في القلب لابد من وجود حرية الكلام في المجتمع. بدون هذه الحرية، يستحيل أن نتوقع حتى من الأعراب أن يقولوا بألسنتهم ما في قلوبهم. وبدون هذه الحرية، لا يحق لنا ذمّ الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم. بين القلب واللسان جسر وهذا الجسر هو حرية البيان.

٩٨٦-{سيقول المخلّفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها "ذرونا نتّبعكم" ، يريدون أن يبدّلوا كلام الله، قل "لن تتبعونا ، كذلكم قال الله من قبل"، فسيقولون "بل تحسدوننا" ، بل كانوا لا يفقهون إلا قليلاً.} أقول: حتى الذي يقول قولاً يريد به أن يبدّل كلام الله، له أن يقول ذلك بدون أن تتم معاقبته بشئ، لاحظ الآية ودقق فيها ولن تجد سوى هذا المعنى. وردّ عليهم قولهم هذا بقول، ورماهم بعدم الفقه إلا قليلاً. ولاحظ الحرية الكلامية التي كان يعرف هؤلاء المخلّفون أنهم يملكونها في مدينة الرسول حين قالوا للرسول

والمؤمنين {بل تحسدوننا} وفي هذا من الطعن والكفر ما فيه، خصوصاً أن الرسول والمؤمنين قالوا للمخلّفين {لن تتبعونا} بناء على قول الله وليس بناء على قول من أهوائهم {لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل}. ومع ذلك رمى المخلّفون هذا القول بأنه ناشئ عن الحسد، مما يعني أنه يشتمل على الكفر بقول الله والطعن في الرسول والمؤمنين وقرارهم وقولهم. ومع كل ذلك لا نجد الله يردّ عليهم بأكثر من القول. {بل كانوا لا يفقهون إلا قليلاً.}.

وأمّا بالنسبة لمنعهم من اتباعهم في أمر المغانم، فهذا فعل وناشئ عن فعل سابق قام به المخلّفون حين رفضوا مشاركة الرسول والمؤمنين في الحرب من بدايتها وتخلّفوا. فعلهم ذاك تم الرد عليه بالفعل هنا. ولم يكن المنع فقط من أجل ما قالوه، بل كان من أجل ما فعلوه. هذا أوّلاً. وثانياً، أمر المشاركة في الحرب ومنعها خارج عن الحرية الكلامية، بالتالي لا داعي للدخول في تفاصيل هذا الأمر بأكثر مما شرحناه. والله الهادي.

٩٨٧-{ يأيها الذين ءامنوا ، لا تُقدِّموا بين يديّ الله ورسوله ، واتّقوا الله إن الله سميع عليم. يأيها الذين ءآمنوا..} أقول: ذكرت بداية الآية بعدها لأبيّن أن الآية الأولى مستقلّة في مضمونها عن ما بعدها، بمعنى أنه لا يوجد تكملة لها فيما بعدها بل هو كلام مستأنف وأمر جديد. فلننظر في الآية الأولى بإذن الله ونرى هل فيها عقوبة بشرية دنيوية على الكلام أم لا.

{لا تقدّموا بين يديّ الله ورسوله}. ما معنى {تقدّموا} ؟ لم تحدد الآية ما هو الشئ الذي نهاهم عن التقدّم فيه. فيحتمل أن يكون قولاً أو فعلاً. وحيث لا قيد في النصّ ، فنحمل الأمر على الأوسع ما لم يوجد معارض من النصّ ذاته أو من بقية القرءان ولوازمه الضرورية.

وعلى ذلك، نقرأ {لا تُقدّموا بين يدي الله ورسوله} بمعنى لا نقول شيئاً قبل الله ورسوله. فهو نهي عام عن قول شئ قبل أن يأتينا فيها بيان من الله ورسوله. بهذا المعنى يكون في الآية نهي عن القول، فهو تشريع داخل في باب الكلام. والسؤال هو: على ماذا يستند هذا النهي؟ لأن النهي إن استند على عقوبة إكراهية لمن لم يُلزِم نفسه مسبقاً بالمضمون أو يرضاه ، يصير نهياً باصطلاحنا قانونياً. وإلّا فهو نهي يمكن أن نسمّيه وعظياً. والوعظ هنا ليس بالمعنى الساقط المرادف لعدم التأثير والهباء، لكن بمعنى أنه راجع إلى إرادة الإنسان في تحصيل كمال ما بمراعاة الأمر والنهي، مثل أن يأمرك الطبيب بالحمية من أجل صحّتك، فالطبيب لن يجلب الشرطة لإكراهك على الأكل الصحّي لكنه يعظك، وأنت المنتفع أو المتضرر من اتباع الأمر أو عصيانه. لكن في المقابل يوجد نهي قانوني، مثلاً نهي عن القتل، فإذا قتلت شخصاً لا يحقّ لك أن تعترض على تعرّضك للقصاص وإكراهك على القتل العادل، فكما أنّك أكرهت غيرك وهو المقتول على شئ فإن العدل هو مجازاتك بمثله فيكون من حقّ الناس أن يقتلوك بالإكراه. فهذا تذكير بالتمييز بين الأمر القانوني والأمر الوعظي. والآن نسأل: هل النهي في آية {لا تقدّموا بين يديّ الله ورسوله} هو نهي قانوني عام لجميع الناس، أم نهي وعظي خاصّ بمن يريد اتباعه لتحصيل كمال ما لنفسه؟ القرينة في الآية. والجواب هو: بل هو نهي وعظي غير قانوني. الدليل؟

أوّلاً، الخطاب متوجّه للمؤمنين فقط. {يأيها الذين ءامنوا ، لا تقدّموا}. بالتالي، غير الذين ءآمنوا غير مخاطبين بهذه الآية. والإيمان لا إكراه فيه ، بل إنّه حتى لم يقل "يأيها الذين أسلموا " فضلاً عن قوله "يأيها الذين استسلموا". بل الخطاب للذين ءآمنوا. وهو الذين دخل الإيمان في قلوبهم، كما قال تعالى في آية أخرى للأعراب "قولوا أسلمنا ، ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم" حينها يحق لهم أن يقولوا "ءآمنّا". فالنهي من البداية مخصوص بطائفة من الناس.

ثانياً، ليس بعد النهي أمر بعقوبة لمن يخالف النهي. فتكملة الآية {لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله واتّقوا الله إن الله سميع عليم}. إذن، نهي {لا تقدّموا} و أمر {واتّقوا} ، مبنيّان على معلومة وهي {إن الله سميع عليم}. النهي القانوني غير مبني على معلومة حصراً، أو حتى لا تظهر المعلومة فيه بالضرورة. النهي القانوني يقول "لا تفعل كذا، وإلا فعوقبتك السجن أو الغرامة أو القتل أو النفي...الخ". الآية تتحدّث مع قوم ءامنوا بالله ، وعرفوا الأسماء الحسنى ، وعلموا أن الله تعالى "سميع" يسمع أقوالهم ، و "عليم" بهم ظاهراً وباطناً ، ولذلك إن كانوا يؤمنون بالله ورسوله ، فعليهم طاعة الله في نهيه وأمره. هذه ليست لغة قانونية ولا أسلوب إكراهي. من ءآمن وصدّق وعرف الإلهيات ، فعليه الطاعة بحكم إيمانه. بالتالي، من لم يعرف أو لم يؤمن أو لم يرغب في اتباع النهي من باب ارتكاب الذنب والمعصية، فلا شئ عليه في نصّ الآية من قبل الرسول نفسه أو حكّام البشر. فالآية لم تقل: لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله

واتقوا الله ، ومن قدَّم بين يدي الله ورسوله فجزاؤه تسعين جلدة على يدي الرسول في الدنيا، أو شئ من هذا القبيل. أحسب أن الآية لا تحتاج إلى مزيد تعليق يكشف عن كونها غير قانونية في نهيها عن التقديم بين يدي الله ورسوله على فرض أننا سنحمل ذلك على التقديم القولي.

٩٨٨-{يأيها الذين ءامنوا ، لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبيّ ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ، أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون. إن الذين يغضّون أصواتكم عند رسول الله ، أولئك امتحن الله قلوبهم للتقوى ، لهم مغفرة وأجر عظيم .} أقول: الآيات داخلة في باب الكلام من الشريعة بحكم كونها تتحدّث عن كلام ظاهر للناس أي كلام الناس بعضهم مع بعض في المجتمع وليس كلاما يسرّه الإنسان في نفسه وهذا لا يهمّنا وإنّما يهمّنا ما يظهر للناس فهو الذي تصح فيه القوانين.

الكلام له أكثر من حيثية. فمن جهة هو صوت، ومن جهة هو ألفاظ، ومن جهة ثالثة هو معاني قصدها المتكلّم، ومن جهة رابعة هو معاني يفهمها السامعين.

الآيتين محلّ نظرنا تتناول الصوت بشكل أساسي. وفيها نهي وأمر ضمني. أمّا النهي فهو {لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي} والنهي الثاني {ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض}. والأمر الضمني هو المفهوم من عكس النهي، لأن المتكلّم مع الرسول بالضرورة له صوت، فصوته إن لم يكن مرفوعا وجاهرا، فسيكون مغضوضاً، لأنه بالضرورة الوجودية إمّا هذا أو ذاك، إذا الكلام إما مرتفع أو منخفض، والحدّ بينهما هو {صوت النبي} الذي يسمعونه، فمعيار التمييز بين الارتفاع والانخفاض هو صوت النبي الذي يسمعونه ولابد أن يقيسيوا عليه أصواتهم فيعلمون مضمون النهي والأمر الضمني بغض الصوت عند رسول الله {إن الذين يغضّون أصواتهم عند رسول الله}. إذ لا يمكن تمييز الارتفاع والانخفاض إلا بالنسبة إلى شئ، فقد يكون الشخص جهير الصوت وفي أذنه شئ من صمم وهو لا يشعر بأن صوته مرتفع، أو قد يعتبر بعض الناس أن درجة ما من الصوت متوسطة مقبولة وهي عند رسول الله مرتفعة صاخبة. ولذلك لم يأتي النهي إلا وهو مقرون بما يشرحه ويجعله مفهوماً محدداً، ولم يأتي النهي بصيغة {لا ترفعوا أصواتكم} ويسكت، لأنه لو كان بهذه الصيغة لما عرفنا ما هو الصوت المرتفع أو لما استطعنا تحديده بنحو مقبول. ولذلك قال تعالى {لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي}. هذا بالنسبة لدرجة الصوت. صوت النبي وما دونه مقبول، فوق ذلك غير مقبول. هذا بالنسبة لرفع الصوت.

أمّا بالنسبة للنهي الثاني {ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض}. فما معنى الجهر هنا؟ في العبارة احتمالات قد تكون كلّها مقبولة من وجوه مختلفة. الاحتمال الأوّل، الجهر أثناء نداء الرسول. فيكون النهي الأوّل متعلّق بالصوت أثناء محاورة الرسول أو الكلام عنده مع بعض الحاضرين، ويكون النهي الثاني متعلّق بالصوت أثناء نداء الرسول من بعيد أو قبل الحضور عنده كما ينادي الرجل صاحبه مثلاً في السوق حين يصرخ ويقول له "يا فلان تعال نفعل كذا وكذا" مثلاً. ويعزز هذا الاحتمال ورود كلمة {تجهروا} وهو من الجهر الذي هو ضدّ الإسرار بالقول، كما في قوله تعالى "وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى". وكما نقول "فلان جهير الصوت". بهذا الاعتبار، يكون الجهر متعلّق بدرجة الصوت أيضاً لكن من زاوية غير زاوية النهي عن رفع الصوت فوق صوت النبي. أي نهي عند الحضور عنده، ونهي عند مناداته، فنهى عن مناداته من بعيد بالجهر بالقول من الأساس، ويعزز هذا الاحتمال الآية التي بعدها "إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون. ولو أنّهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم". فهذا نداء للرسول قبل الحضور عنده والاقتراب منه واتصال الكلام معه.

الاحتمال الثاني، الجهر بالقول له هو استعمال ألفاظ معيّنة أثناء التكلّم مع الرسول عليه الصلاة والسلام. مثلاً أن تناديه "يا محمد" هكذا بدون لقب الرسالة أو النبوة، أي كما ينادي الواحد صاحبه "يا زيد" و "يا خالد" وما أشبه. ويعزز هذا الاحتمال أنه شرح معنى عدم الجهر له بالقول ولم يسكت بل قيّد وفصّل معياراً يقيسون عليه فقال {ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض}. فالمعيار المتعارف عليه عندهم في جهر بعضهم لبعض، وهو معيار اجتماعي خاصّ بهم في ذلك الزمان والمكان الخاص، هو المقياس الذي أعطاهم الله لهم ليعرفوا إن كانوا يطبّقون هذا النهي الإلهي أم لا. وبما أن الله غاير بين النهي الأوّل والثاني في الكلمات وفي المقياس، فمن الأولى والمعقول أن نفهم مضمون النهي الثاني بنحو يغاير مضمون النهي الأوّل. فإن حصرنا فهمنا لمعنى الجهر بدرجة الصوت بدلاً من الألفاظ المستعملة لكان النهي الثاني مساوياً للأوّل وهو خلاف الأولى في فهم النصّ الحكيم. وحيث أن كل احتمال مقبول في كلام الله الحكيم هو احتمال أراده الله ما لم يأت ما يخالفه من نفس كلام الله فحينها نعلم ببطلان الاحتمال، فالنتيجة أننا سنحمل مضمون النهي الثاني على أنه نهي عن استعمال ألفاظ معيّنة أثناء تكليم الرسول وليس فقط درجة الصوت وندائه من بعيد. ويعزز هذا الاحتمال أيضاً أننا لا نجد الله تعالى نفسه في كل القرءآن ينادي الرسول باسمه مجرّداً، كما فعل مع بقية الأنبياء والرسل، مثلاً "يا عيسى إني متوفّيك" و "يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا" و "يا يحيى خذ الكتاب بقوّة" و "يا موسى إني أنا ربّك". ففي ندائه لسيدنا محمد يستعمل دائماً اسمه منسوباً إليه، مثلاً "يأيها النبي جاهد" و "يأيها الرسول بلّغ". إلّا أن أقوى الاحتمالات ما تعلّق فقط بدرجة الصوت ، ويُحمَل النهي الثاني على نوعية أخرى من نوعية تكليم الرسول، أي تكليمه وأنت عنده وتكليمه وأنت بعيد عنه، وهذا الحمل يُرضي مطلب التمييز في كلام الحكيم. ويشهد لهذا أن الجزاء في الآية التالية انحصر بموضوع الصوت {إن الذين يغضّون أصواتهم عند رسول الله}. فالغضّ متعلّق بدرجة الصوت، وليس بالألفاظ المستعملة. لكن الجمع بين الاحتمالات المقبولة والمشهود لها والتي لا يعارضها شئ معتبر أولى. خصوصاً فيما يتعلّق ببحثنا هذا.

نخلص من ذلك أن مضمون النهي الأول والثاني يشمل المعاني التالي: لا ترفعوا درجة أصواتكم، ولا تنادوا الرسول من بعيد جهراً عاميّاً ، ولا تنادوا الرسول بغير ألقاب النبوة والرسالة وما يوقّره. وكلّها كما ترى أمور متعلْقة بباب الكلام. والسؤال الآن : هل النهي في الآية نهي قانوني أم نهي وعظي؟ والجواب القطعي هو أنه نهي وعظي. الدليل؟

أوّلاً، مقدّمة الآية. فالخطاب للذين ءآمنوا، وليس لكل الناس. وينطبق هنا ما ذكرناه في الدليل السابق.

ثانياً، ليس في الآية جزاء قانوني، بل هو جزاء ربّاني وأخروي، سواء أكان الجزاء ثواباً أم عقاباً. فالجزاء الأوّل هو {أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون}. فمن الواضح أن هذا الجزاء متعلّق بحساب الله تعالى وليس بأحكام حكام البشر. ويزيد الواضح وضوحاً أن الإحباط سيكون {وأنتم لا تشعرون} وهذا لا يكون إلا إذا كان وقوع الإحباط غير مشهود، وإلا لكان مشعوراً به معلوماً لمن أُحبِطَ عمله. هذا جزاء ارتكاب المنهي عنه. الجزاء الآخر هو {لهم مغفرة وأجر عظيم}. هذا جزاء اتباع الأمر الضمني بغض الصوت عند رسول الله، ولاحظ أنه أخبر عن معلومة وهي {أولئك امتحن الله قلوبهم للتقوى} مما يزيد الواضحات وضوحاً بأن هذه المنهيات الكلامية متعلْقة بأناس يريدون تطهير قلوبهم وتحصيل التقوى فيها، أي هو نهي وأمر لمن يريد سلوك طريق طهارة القلب وحصول التقوى فيه. وليس هذا من شأن

القوانين المنطبقة على المنافق كما الكافر كما المؤمن. والمغفرة هي مغفرة الله ، "من يغفر الذنوب إلا الله"، والأجر العظيم ثواب من عند الله، ومفهومه الأساسي هو الأجر في الآخرة وإن كانت له آثار في الدنيا فذلك يكون بيد الله تعالى ومن عنده.

فانظر كيف شئت للنص فلن تجد في مخالفة النهي والأمر أي عقوبة دنيوية نفسية أو مالية بيد الرسول أو غيره على نحو ما يوجد عقوبة للقتل والسرقة مثلاً.

٩٨٩-{إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون. ولو أنّهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم.}

أقول: النداء من وراء الحجرات داخل في باب الكلام لأنه من أنواعه. وكما ترى، ليس في الآية أي أمر بمعاقبة هؤلاء ، بل يوجد إخبار عنهم بأن {أكثرهم لا يعقلون} ويوجد إرشاد ضمني لما هو خير لهم وهو أن يصبروا حتى يخرج الرسول إليهم. ثم ذكّر بأن الله غفور رحيم، وهو خبر. فليس في الآية أمر مباشر أصلاً، فضلاً عن أن يكون هناك عقوبة على هذا الفعل الكلام. ولم يقل الله : فمن عاد إلى ندائك من وراء الحجرات فافعل به كذا وكذا من العقوبات، أو أي كلام يدلّ على هذا المضمون. وظاهر أن الآية خالية من العقوبات على هذه الممارسة الكلامية من هؤلاء الذين ينادون الرسول من وراء الحجرات، فلا نطيل.

٩٠٠-{يأيها الذين ءامنوا ، إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتُصبحوا على ما فعلتم نادمين.}

أقول: مجئ الفاسق بنبأ هو عمل كلامي، لأن النبأ هو الخبر المجهول لسامعه أو الأمر المهم والخطير، وأيا كان فهو كلام، رسالة، خبر عن شئ، معنى ما. لكن من سياق الآية نفهم أن النبأ هنا هو شئ لا يعلم في بادئ الأمر الذين ءامنوا صدقه من كذبه. هذا أوّلاً، وثانياً يحتمل أن يكون تصديق الذين ءامنوا لمضمون الخبر سبباً لإصابة قوم بضرر ما. {أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين}. أي هو قول قد ينتج عنه فعل، وهذا الفعل هو إصابة قوم بشئ مضرّ أو فعل شئ مضرّ للنفس إلّا لما أصبحوا على ما فعلوا نادمين بعد أن تبيّن لهم كذب ذلك النبأ. وهنا نحن نشهد آية من أهم وأخطر الآيات في كيفية التعامل مع المتكلّمين الذين يكذبون في كلامهم ويكون كلامهم سبباً للأضرار الفعلية على النفس أو على الغير بواسطة تصديق السامعين لمضمون هذا الكلام. مع ملاحظة أن نصّ الآية لا يتحدّث عن واقعة حصلت، لكنه يفترض حصول واقعة ويجيب عن كيفية التعامل معها، فهي شاهدة بجواز افتراض الافتراضات الممكنة واقعياً لكنّها لم تقع بعد وتحضير جواب للعمل على أساسه حين تقع الواقعة، فالآية سند لفقه الافتراضات عموماً، والافتراضات في موضوع الكلام خصوصاً. يعني يجوز لنا بناء على هذه الآية وسيراً على سنّتها أن نفترض ونقول "إن قال شخص كذا، فماذا نعمل؟" و "إن قال شخص كذا وكذا، فما هو العمل الأفضل الذي لا يجعلنا نندم؟" وما أشبه ذلك.

لنبدأ بتحليل عناصر الواقعة.

أ/ {إنْ}. حرف يدلّ على الإمكان الواقعي. وليس الإمكان مطلقاً. لأن الممكن مطلقاً والمعروف بالعقل المجرّد قد لا يقع في هذا العالَم فلا يكون محلّاً للتشريعات من قبل الحكيم سبحانه، لأنه بحكم المستحيل في هذا العالَم، فلا حكمة في التشريع لكيفية العمل فيه.

ب/{جاءَكم}. هو جاءكم. ولم تذهبوا أنتم إليه. يعني شخص جاء إلينا. وهذه أقوى من افتراض ذهابنا عند شخص بإرادتنا واستماعنا له فحينها قد يُقال بأن المسؤولية الكاملة على عاتقنا بحكم أننا ذهبنا إلى المتكلّم. فالآية تفترض حالة أقوى وهي أن شخصاً جاء إلينا.

ج/{فاسق}. ما معنى فاسق هنا؟ الفسق في القرءآن دائماً يقترن بمعنى سئ ، فيأتي في قبال الإيمان مثلاً "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون". ويأتي وصفاً لعمل المنافقين والشياطين مثل "فسق عن أمر ربّه". وليس كالكفر الذي قد يوصف به المؤمن مثل وصف إبراهيم به نفسه في قوله لقومه من المشركين "إنا كفرنا بكم". الفسق في اللغة يعني الخروج عن حدّ، مثل "فسقت الرطبة" حين تخرج من قشرتها. واقترانه في القرءآن بمعنى سئ يعني أنه خروج من أمر حسن إلى أمر سئ، أو من أمر أصله الحسن إلى ما يخالفه من القبح. وهذا ما تشير إليه الآية محلّ البحث. لأن نبأ الفاسق هنا سيؤدي إلى إصابة قوم بفعل يضرّهم بغير حق، فالمفهوم إذن أن النبأ جاء على خلاف الأصل الحسن الذي كان عليه هؤلاء القوم والذي برر ترك الذين ءآمنوا لهم وشأنهم بدون إصابتهم بأي فعل مضرّ، فجاء الفاسق بنبأ يهدف به تغيير تصوّر الذين ءامنوا عن القوم. فالفاسق هنا يحتمل أن يكون شخصاً معروفاً بالفسق بالمعنى الإيماني والشرعي، أي غير مؤمن أو غير تابع للأوامر الإلهية ، ويحتمل أيضاً أن يكون أي شخص يأتي بنبأ خارج عن الأصل الحسن والمتوقع والمفترض. مثلاً، أبرمنا اتفاقاً مع أمّة وبيننا وبينهم ميثاق سلام، فيأتي شخص ويدّعي بأن تلك الأمّة قد هاجمتنا وقتلت بعض أتباعنا في بلدة ما، ففي هذه الحالة ماذا نفعل؟ تأتي الآية وتبيّن الجواب وهو التبيّن من صحّة النبأ.

د/{بنبأ}. النبأ غير التعليم والخبر من بعض الجهات. ولذلك نجد الله يقول لآدم "أنبئهم بأسمائهم" وذلك لأنهم لم يكونوا يعلمون هذه الأسماء من قبل بقرينة قولهم "لا علم لنا" حين سألهم عن إنبائه بالأسماء. وكذلك "سيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون" وقوله "سوف يعلمون" مما يدلّ على أنهم لا يعلمونه من قبل. فالنبأ عمّا لا تعلم، لكن من الممكن أن تطلع على حقيقته بوجه ما، ولذلك قال "سيأتيهم أنباء" فبعض الأخبار تحتمل أن لا يوجد طريق للعلم بها مطلقاً، وبعض الأخبار يحتمل أن تعرفها. وتلك التي تعرفها تنقسم إلى تعرفها ومع ذلك يخبرك أحد بها، أو لا تعرفها ثم يأتي شخص ويخبرك بها. النبأ يتضمّن إمكانية المعرفة وَ عدم سبق المعرفة ، كلاهما. ولذلك قال في الآية محلّ البحث {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا}. فلو كان النبأ هو شئ لا مجال أصلاً للتأكد من صدقه ومعرفه حقيقته، لما أمرنا بالتبيّن نحن نعجز عنه، إذن هو شئ تستطيع تبيّن حقيقته وصدقه من كذبه. وإذا كنا نعرف مسبقاً المعلومة التي يتضمّنها النبأ، لما أمرنا بأن نتبيّن، إذ سيكون ذلك من قبيل تحصيل الحاصل وطلب الموجود، وهو أمر عبثي لا يصدر من حكيم. النبأ ليس بالضرورة أن يكون خبراً عن شئ عظيم وخطير، وإن احتمل ذلك بحكم جذره اللغوي الدال على علو الشئ وارتفاعه، ويشهد لعدم الضرورة قوله تعالى "النبأ العظيم". فلو كان كل نبأ عظيماً، لاكتفى بذكر النبأ ولم يخصصه بالعظيم. هذا رأي، إلا أنّه يمكن الإشكال عليه بأنه حمل من الذات على الذات ويكون من باب التفسير والتفصيل، أي كل نبأ عظيم لكن للتنبيه على العظمة نقول "النبأ العظيم". ويشهد لكون الأنباء تكون في القرءان عادة على الأمور المهمة ورود الأنباء في الأخبار المهمة. إلا أن هذا الفرق لا يهمّنا كثيراً، فكون النبأ يحتمل العظمة وعدمها كافٍ، وفي الآية محلّ البحث يظهر أهمّية الخبر بدليل تأديته إلى إصابة قوم بضرر وصيرورة الذين ءآمنوا إلى العمل بجهالة والندم عليها حين يشرق صبح الواقع.

والآن إلى الأحكام المستنبطة من الآية.

أوّلاً، ليس في الآية أي أمر بمعاقبة الفاسق صاحب النبأ في حال تبيّن عدم صدق النبأ. وهذا ظاهر من نصّ الآية.

ثانياً، ليس في الآية نهي مبدأي عن إنباء الفاسقين. يعني الآية لا تمنع من الأساس الفاسقين عن الإنباء عن الأمور، فالفاسق بالمعنى الشرعي أو بمعنى الخارج عن الحد والأصل المعروف والمفترض، له أن ينبئ عن الأنباء كما يشاء بدون أن يتعرّض لعقوبة أحد بسبب تبيّن عدم صدق النبأ الذي جاء به. وذلك حتى في الأمور المهمة التي قد ينبني على تصديقها إصابة قوم بجهالة وضرر وتعريض المؤمنين للخطأ والظلم والندم. الشخصية الحسنة والمعرفة المسبقة بصدق المتكلّم ليست شرطاً في حصول الإنسان على حرية الكلام في المجتمع القائم على الشريعة الإلهية. فحتى {الفاسق} له أن يتكلّم بدون أن يخشى العقوبة من الحكام العادلين.

ثالثاً، ليس في الآية أمر بمطالبة صاحب النبأ بالبرهان على صدق نبأئه وإلا تعرّض لعقوبة. فالأمر التبيّن موجّه إلى الذين ءآمنوا الذين تلقّوا النبأ. {فتبيّنوا}. ولم يحدد التبيّن ممن وكيف. إلا أنه لا يوجد أمر بحبس صاحب النبأ مثلاً حتى يأتي بمصداق نبأئه. فلهم أن يقبلوه منه أو لا، وهذا شأنهم.

رابعاً، ليس في الآية نص على جواز إجبار صاحب النبأ على الإنباء بما عنده. فالآية تذكر مجئ صاحب النبأ بنفسه إلى الذين ءآمنوا وإخبارهم بما عنده، وليس فيه إكراه من الذين ءآمنوا لفاسق أو غيره من أجل أن يتكلّم.

خامساً، ولعلّه أهم ما في الآية وكلّ ما فيها مهم، وهو أن مسؤولية الفعل الخاطئ الناتج عن تصديق نبأ الفاسق ترجع إلى من لم يتبيّن وفعل ما فعله من أضرار بنفسه أو بغيره. لاحظ جيّداً ودقق في الآية. {يأيها الذين ءامنوا، إن جاءكم فاسق بنبأ، فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين.} التبيّن أمر موجّه إلى الذين ءآمنوا ، والإصابة منسوبة للذين ءآمنوا، والفعل منسوب للذين ءامنوا، والندم منسوب للذين ءامنوا. فصاحب النبأ لم يُنسَب إليه أي شئ بعد مجرّد إتيانه بالنبأ. يعني مسؤولية الفعل الناتج عن قول لا ترجع إلى القائل بل إلى الفاعل. {أن تصيبوا قوماً بجهالة} تصيبوا أنتم، فصاحب النبأ ليس هو الذي أصاب القوم بالضرر ، لكن أنتم أصبتموه. {فتصبحوا على ما فعلتم} ما فعلتم أنتم، وليس ما فعله صاحب النبأ. {نادمين} أنتم وليس صاحب النبأ. إذن مسؤولية الفعل عليكم، أنتم لم تتبيّنوا وفعلتم على غير بيّنة من أمركم، فصاحب النبأ خارج دائرة المسؤولية عن هذه الأفعال التي فعلتموها أنتم.

الخلاصة: للقائل في قوله الحرية ، وعلى الفاعل في فعله المسؤولية.

٩٠١-{يأيها الذين ءآمنوا ، لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب ، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون.} أقول: السخرية واللمز والنبز ، هذه من أنواع الكلام. وكما ترى، النهي فيها وعظي وليس قانونياً. فالآية تسعى لإقناع الذين ءآمنوا بهذه المنهيات بحجج من قبيل {عسى أن يكونوا خيراً منهم} و {بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان} و {من لم يتب فأولئك هم الظالمون}. وهذه الحجج الثلاث ليس شيئاً منها بعقوبة دنيوية بشرية بدنية أو مالية، بل كلّها خطابات من الله تعالى إلى الذين ءآمنوا فقط والذين لهم اهتمام بقول الحق وأن ينطبق عليهم اسم الإيمان وأن لا يكونوا من الظالمين عند الله تعالى الذين يؤمنون به. وليس شئ من هذا بقانوني وإكراهي الصيغة. على عكس مثلاً ما ورد في الآيتين قبلها، ولاحظ الفرق. "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على

الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله، فإن فآءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحبّ المقسطين.". هنا الموضوع هو الاقتتال، عنف، عمل إكراهي من طرف ضد طرف. والأمر من الله كان بقتال التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله، أي قيّد القتال ولم يجعله قتالاً حتى إفناء الطائفة الباغية مثلاً، ولا إذلالها ولا شئ من أغراض القتال الممكنة غير غرض واحد وحيد وهو {حتى تفئ إلى أمر الله}. لكنه أمر بقتالها، وقتالها هو عمل عنيف وإكراهي، بشري، دنيوي، مادّي، قتالها لن يكون بوعظها، أو تذكيرها بأسماء الله الحسنى وعلاقتها بالكون، أو تخويفها بأن ينطبق عليها اسم الفسوق بعد الإيمان، وما أشبه ذلك من طرق الوعظ. بل الأمر جاء بالقتال ، والذي قد ينتج عنه ذبح وقطع رؤوس وإبادة أفراد. "حتى تفئ إلى أمر الله" يعني لا تتوقفوا عن القتال حتى تفئ إلى أمر الله، ويلزم عنه الاستمرار في القتال في حال لم تفئ إلى أمر الله حتى لو استمر القتال حتى يُباد آخر واحد من الطائفة الباغية. قتال الباغي جريمة، ولها عقوبة قانونية وهي القتال حتى تفئ إلى أمر الله. هذا ليس مثل النهي عن السخرية واللمز والنبز بالألقاب، ولا غير ذلك من أنوا ع الكلام التي رأيناها حتى الآن في رحلتنا القرءآنية هذه. لم يقل الله: لا يسخر قوم من قوم ومَن سخر فقاتلوه حتى يكفّ عن السخرية، أو اسجنوه حتى يتوب من السخرية. أو شئ من هذا القبيل. النهي لم يتأسس على فعل عنيف بشري دنيوي مادّي سيتعرّض له القائل في حال قال أو لم يتب عن القول ويكفّ عنه، كما سيتعرّض الباغي المقاتل لذلك. بل تأسس النهي على موعظة وفكرة وإرادة شخصية فيما عند الله من خير كما ورد في الأسانيد الثلاثة للنهي في الآية.

أسانيد الأمر الوعظي لطيفة ووجدانية وفكرية وكلامية أو ربانية وإن كانت قاسية لكنّها تكون بيد الله تعالى وفعله وليس فعل البشر.

أسانيد الأمر القانوني عنيفة ومادّية وظاهرية أو بشرية وبفعل مباشر من البشر في حق بشر آخرين.

السخرية واللمز والتنابز بالألقاب من أنوا ع الكلام المنهي عنها، لكن النهي وعظي، من كان من الذين ءآمنوا وأحبّ لنفسه درجات عليا في الكرامة عند الله فله أن ينتهي عنها. وإن استعمل هذه الأنوا ع أو استعملها من لم يكن من الذين ءآمنوا من الأساس، فهما سيّان في الحكم وهو تركهم في الدنيا والله يحكم فيهم بما يشاء.

وذلك على عكس ما ورد في نفس السورة في قتال الباغي من المؤمنين، فضلاً عن إن كان من غير المؤمنين. كون الباغي المقاتل من المؤمنين لم يؤثر في وجوب قتاله، قال الله "وإن طآئفتان من المؤمنين اقتتلوا". فأثبت أنهما من المؤمنين. ولم يقل من المسلمين، ولا من الذين ءامنوا. بل سمّاهم بالاسم "المؤمنين"، كما قال في آية أخرى "قد أفلح المؤمنون". ثم قال "فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي". كما قال عن الكافرين الذين يقاتلون المؤمنين "فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين" بعد أن أمر بقتالهم وقتلهم. وقد كان الكافرون بدأوا بالاعتداء على الرسول والذين ءآمنوا معه كما مرّ. إذن، المعتدي المقاتل حكمه أن نقاتله، فإن انتهى نكفّ عن قتاله. الإيمان والكفر لم يدخلا في أصل الحكم بالقتال. وكما قال في المؤمنين "فإن فآءت فأصلحوا بينهما بالعدل"، كذلك قال في الكافرين "فإن جنحوا للسلم فاجنح لها" و قال "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" وغير ذلك من أوامر العدل حتى مع المشركين والكافرين. أحكام القتال الكلّية لا تميّز بين الباغي المؤمن والكافر، وأحكام السلام الكلّية لا تميّز بين الباغي المؤمن والكافر. أمرنا العدل سبحانه بأن نُقاتِل الباغي مؤمنا كان أو كافراً، وأن نُسالِم المنتهي

مؤمنا كان أو كافراً. فلم يأمرنا الله بأن نترك القتال ونكل الأمر إلى فعله هو سبحانه، كما فعل في أحكام الكلام مثلاً حيث جعل الموعظة له والعقوبة عليه وما على الرسول إلا البلاغ المبين عن مواعظ الله. المقارنة بين أحكام القتال وأحكام الأقوال في القرءان يكشف بوضوح عن الفرق بين الأوامر القانونية والأوامر الوعظية، وطريقة كل واحدة وأسانيد كل واحدة منهما.

٩٠٢-{يأيها الذين ءامنوا ، اجتنبوا كثيراً من الظنّ إن بعض الظنّ إثم ، ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ، واتّقوا الله إن الله توّاب رحيم.}

أقول: الغيبة من أنواع الكلام. أما الظنّ فليس بالضرورة أن يظهر في صورة كلام، ولذلك لا نخصّه بالذكر. وكذلك التجسس ليس بالضرورة أن يتم الإعلان عن نتائج التجسس بالكلام. فالأمر الداخل في باب الكلام في هذه الآية هو {لا يغتب بعضكم بعضاً}. فهذا النهي عن الغيبة ، هل هو نهي قانوني أم نهي وعظي؟ أظنّ الفرق اتّضح ولا نحتاج إلى الإطالة. هو نهي وعظي. لأن الله لم يرتّب عليه عقوبة محددة بل جعله مبنياً على كره شخصي لصورة القول عند الله تعالى {أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً}. فتمثيل الغيبة بأكل لحم الأخ ميتاً ، وبناء النهي على محبة الشخص وإرادته واختياره وذوقه، كل هذه المفاهيم والأفكار والقياسات تجعل النهي وعظياً. وهو ظاهر. وليس في الآية بعد ذلك ما يخالف هذا الفهم.

٩٠٣-{قالت الأعراب "ءامنّا" ، قل "لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم. إنّما المؤمنون الذين ءآمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون. قل "أتعلّمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات وما في الأرض والله بكل شئ عليم". يمنّون عليك أن أسلموا ، قل "لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين. إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بصير بما تعملون.}

أقول: في الآيات جواب عن أكثر من مسألة داخلة في باب الكلام.

المسألة الأولى : هل يجوز نسبة الخطأ إلى اسم كلّي يدخل فيه بحسب مفهومه اللغوي ما نعلم قطعاً أنه غير داخل فيه بحسب مدلوله الواقعي ؟ والجواب هو نعم. وذلك لأن الله قال {قالت الأعراب ءامنّا}. ومن المعلوم قطعاً بالقرءآن وغيره أن ليس كل الأعراب قالوا ذلك، فالأعراب ليسوا كلّهم درجة واحدة. ومع ذلك نسب القول إلى {الأعراب} لأن الذين قالوا ذلك من الأعراب. فعلى هذا القياس، يجوز أن ينسب الشخص القول إلى فئة من الناس لها اسم، حتى إن كان الأمر لا ينطبق على كل فرد داخل تحت هذا الاسم.

المسألة الثانية : كيف نردّ على الذين ينسب لنفسه شيئاً خاطئاً ؟ الجواب: بالرد عليه كلامياً وإظهار النسبة الخاطئة كما هي وإعلامه بالنسبة الصحيحة. أي تصحيح القول الخاطئ بالقول الصائب. وذلك أن الأعراب قالت {ءامنا}، فأمر الله رسوله بأن يردّ عليهم الكلمة بالكلمة {قل لم تؤمنوا}. هم أثبتوا وهو نفى. ثم زاد على ذلك بأن بيّن لهم الصحيح عنده {ولكن قولوا أسلمنا}. ثم زاد على ذلك بأن بيّن لهم سبب عدم انطباق النسبة السابقة عليهم أي شرح لهم سبب نفيه ما نفاه عنهم {ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم} ثم زاد على ذلك بأن أوضح لهم طريق تحصيل تلك النسبة الشريفة التي نسبوها لأنفسهم {وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم. إنّما المؤمنين الذين ءآمنوا بالله ورسوله ثم لم

يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئ: هم الصادقون.}. لاحظ درجات الرد على كلمة واحدة تتضمن نسبة باطلة. الأعراب قالت {ءامنّا}. فردّ على هذه الكلمة بكلمات كثيرة، من أكثر من زاوية. هكذا يكون الرد العادل والمحسن على الكلمة الباطلة والخاطئة. كلمة بكلمة.

المسألة الرابعة: من قال قولاً لازمه الكفر والنقص في العلم، كيف يكون الردّ عليه؟ والجواب: بالردّ على اللازم وإيضاح الحق، ولا شئ غير ذلك. وذلك أن الله أمر رسوله بأن يقول في نفس السياق للأعراب {قل أتعلّمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات وما في الأرض والله بكل شئ عليم.}. أي قول الأعراب عن أنفسهم {ءامنّا}، مع هذه الآية يشير إلى أنّهم كأنهم لم يقبلوا ما قاله الرسول من أمر عدم إيمانهم، فقال لهم {أتعلّمون الله بدينكم} أي الله يعلم أنه لم يدخل الإيمان في قلوبكم ولم تحصّلوا شرائط الإيمان، فلا يصح لكم نسبة الإيمان لأنفسكم. لازم قولهم دعوى أن الله يعلم دينهم أو هو بحاجة إلى إعلانهم عن دينهم أو أن كلامه عنهم غير صادق ودقيق، وكل هذه اللوازم المحتملة لأنها لوازم لم يفردها الله بآيات تبيّن ظنونهم وخواطرهم بل اكتفى بأن ذكر الجواب عنها ب{قل} مستقلّة عن ما سبقها.

المسألة الخامسة: {يمنّون عليك أن أسلموا} المنّ هنا بالضرورة أظهروه بكلامهم، وإلا لما كان منّاً على الرسول. فالمنّ هو إظهار تفضّل الشخص على من يمنّ عليه ، كما هو الحال في المنّ في الصدقات مثلاً. فالمنّ نوع من الكلام مع شخص حصل على خير من شخص آخر. فالأعراب هنا يرون أن إسلامهم هو نعمة أنعموا بها على الرسول ويمنّون بها عليه. وهذا بحدّ ذاته كاشف عن أن إسلامهم لم يكن بالإكراه أو القهر، فهو إسلام وليس استسلام، ولذلك قالت الآية {أن أسلموا} و ليس أن استسلموا، فضلاً عنه أنه لا منّة في الاستسلام إذ كان المستسلم مُكرَه على الاستسلام لمن استسلم له. لكن لمّا كان الأعراب وجدوا أنفسهم بإرادتهم يتبعون الرسول ويسلمون لله معه، اعتبروا أن ما فعلوه بإرادتهم الحرة هو نعمة يمنّون بها على الرسول، كأنهم يقولون بالعامية "احمد ربك أننا اتبعناك على دينك وسننصرك على عدوّك". هذا المنّ ، كيف واجهه الله تعالى ورسوله؟ الجواب: بالكلام ولا شئ غير ذلك. تأمل {قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم، بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين}. فالشقّ الأول فيه نفي لما أثبتوه من المنّة، مرّة أخرى نرى أسلوب نفي ما أثبته المغالط، هو أثبت ونحن ننفي، هو نفى ونحن نثبت، ولا حاجة لغير ذلك طالما أن الأمر في دائرة الأقوال. ثم زاد ففصّل لهم الحق في الموضوع {بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين}. وفي هذه العبارة الأخيرة دلالة خطيرة وهي {إن كنتم مؤمنين} فإن فيها تشكيكاً في صحة إيمانهم، ومع ذلك لم يعاقبهم الرسول على هذا الاحتمال فضلاً عن ما واجهوه به من المنّ عليه بأمر لا منّة لهم عليه به بل هم الممنون عليهم في واقع الأمر. ما معنى ذلك؟ معناه أنه حتى إذا واجه شخص ما الرسول نفسه بكلام باطل ، فليس لأحد أن يتعرّض له بأكثر من تبيان ما هو الحق في الموضوع.

كما رأينا في سورة الحجرات ، فإنّها من أوّلها إلى آخرها مليئة بأحكام داخلة في باب الكلام من الشريعة. عسى الله أن يهدي المسلمين للعمل بأحكام كتابه ، والسير على هديه ، والكفّ عن ظلم عباده والتحجير على خلفائه. إنه سميع عليم.

٩٠٤-{بل عجبوا أن جاَءهم منذر منهم ، فقال الكافرون "هذا شئ عجيب. أءذا متنا وكنّا تراباً ، ذلك رجع بعيد.}

أقول: سورة ق يمكن تلخيصها في ثلاث كلمات ، كلّها مأخوذة منها. الكلمة الأولى {فقال الكافرون}. الكلمة الثانية {فاصبر على ما يقولون}. الكلمة الثالثة {نحن أعلم بما يقولون}. وباقي السورة تفصيل. بيان ذلك.

{ق والقرءاَن المجيد}. جاء هذا القرءاَن برسالة مضمونها وجود اليوم الآخر ، بتفاصيله.

{فقال الكافرون} أي تفاعل الكافرون مع هذه الرسالة بممارسة القول ، القول المعبّر عن رأيهم في مضمون الرسالة ، وهذا القول خلاصته إنكار صدق فكرة اليوم الآخر. لأن اليوم الآخر حقيقة لم تتجلّى بعد للكل ، فهو الآن فكرة في الذهن والخيال أو إن كانت له حقيقة خارجية فهذه الحقيقة لم تظهر للكل وينكشف حجاب كل الناس حتى يشاهدوها. بالتالي سيكون الإنكار إمّا على المستوى الفكري ، وهو النظر في أسباب الاعتقاد بوجود اليوم الآخر وتقييمها والحكم عليها بالتصديق أو التكذيب. وإمّا على المستوى السلوكي ، وهو أن يرفض الإنسان السلوك في الطريقة التي تؤدي-حسب دعوى الدعاة-إلى كشف حجاب عين القلب لتشاهد حقيقة اليوم الآخر القائمة الآن قبل نزولها وتجلّيها الكبير للكل. والتمييز بين الإنكار الفكري والسلوكي سنجده في سورة ق وفي بقية القرءان، فضلاً عن أنّه تمييز معقول بنفسه، لأن الإنسان قد ينكر بفكره الحالي مصداقية تصوّر ما ، لكنّه مع ذلك يحكم عليه بالإمكان العقلي العام أو لوجود ولو سبب واحد يرجّح إمكانية صدقه فيدفعه هذا الإمكان العام إلى السلوك والتجربة لمعرفة الأمر على حقيقته أو بقدر ما يمكن أن ينكشف له منه. مثلاً، قد ينكر شخص يعيش في الأدغال منذ قرون إمكانية بناء إنسان لصاروخ يصعد للفضاء أو حتى شئ بسيط بالنسبة لنا مثل إشعال النار من ولاعة. لكن إذا تأمل الأمر ووجد أنّه عقلياً من الممكنات العامّة ، ثم وجد داعياً يدعوه للسفر معه ليريه واقع الصاروخ أو الولاعة ، فقد يجد في نفسه ما يكفي من البواعث ليسافر ويكتشف الأمر بنفسه. الذي يهمّنا هنا أن {الكافرون} قالوا عن اليوم الآخر {هذا شئ عجيب. أءذا متنا وكنّا تراباً ذلك رجع بعيد}. بالاستبعاد هنا مبني على تصوّرات معيّنة ، على أفكار معيّنة عندهم عن أنفسهم وعن الله وعن طبيعة الوجود وغير ذلك. باقي سورة ق كلّها ردّ على هذه الأفكار من جهة ، وأمر للرسول بكيفية التعامل مع هؤلاء الذين قالوا ما قالوه وأنكروا رسالته من جهة أخرى. ولاحظ أن الآية هنا لم تخبرنا عن فعل فعله الكافرون بالرسول أو بغيره ، لكنّ نصّها هو {فقال الكافرون} كذا وكذا. بالتالي لا يجوز افتراض أن هؤلاء الكافرون قد فعلوا شيئاً أو اعتدوا أو غير ذلك، لأن الآية لم تذكر ذلك. الآية ذكرت تحديداً القول. فقد يكون هذا القائل من أكثر الناس سلماً للمؤمنين والخلق ، وقد يكون من أكثرهم حرباً لهم، لا هذا ولا ذاك تم النصّ عليها فلا نجاوز المكتوب في تحديد القضية محلّ نظرنا.

فلنبدأ بذكر كيفية تعامل الله تعالى مع هؤلاء الذين قالوا ما قالوه. ثم نذكر أمر الله لرسوله في كيفية التعامل معهم. لأننا من النظر في كيفية تعامل الله معهم عن طريق الكلام الذي أنزله على رسوله سنتعلّم كيفية التعامل مع الأقوال المنكرة لما نراه حقّاً وإيماناً صادقاً وديناً سليماً. ومن النظر في أمر الله لرسوله سنتعلّم الحكم الشرعي في هذه الحالة وهو الجوهر الأكبر الذي نسعى وراءه في هذا البحث عن حرية الكلام في القرءاَن.

أ/ تعامل الله مع قول الكافرين.

يمكن تلخيص هذا التعامل بكلمتين ، ردود فكرية وبعث للسلوك في طريق يكشف عن الحقيقة المطلوبة.

ففي باب الردود الفكرية قال مثلاً في الآية ٣ {قد علمنا ما تنقص الأرض منهم ، وعندنا كتاب حفيظ.}. فإن كانوا يستبعدون البعث لأن أجسامهم تبددت بعد الموت وصارت تراباً وتفرقت في الأرض، فحتى على هذا المستوى من تصوّر البعث، يردّ الله بعلمه المطلق. فهو يعلم كل شئ ويحفظ كل شئ. فالدعوى القرءانية ليست أن البشر سيبعث البشر حتى يتم استبعاد حصر الذرات الترابية للبدن أو استبعاد إحياء الميّت، لكن الدعوى القرءآنية أن الله تعالى رب الكون والبشر هو الذي سيفعل ذلك. فالنتيجة هي {بل كذّبوا بالحق لمّا جاءهم فهم في أمر مريج.}. لأنه لا مبرر لإنكارهم بناء على القاعدة التي استندوا عليها في قولهم.

ومن هنا نتعلّم أن ننظر في صلب قول القائل والقواعد والمقدمات التي استند عليها، ونردّ عليها من هذه الجهة، ولا نفترض من عند أنفسنا قواعد ونوايا خفية له ثم نردّ على هذه فينظر إلينا كالمجانين الذين لا يفهمون ما يريده أو قد نخطئ في تقرير نيّته وباعثه الخفي الذي لم يظهر في قوله فيتّهمنا في عقولنا ونوايانا ويستسخفنا ويزداد كفراً. الواجب أن تعامل القول في حدود القول ، هذا هو الأصل والأساس الأكبر. هو استند على أ ، فعليك أن تردّ على أ. حين تفرغ من الردّ على قواعد قوله الظاهرة في قوله ، حينها تستطيع أن تذهب حيث تشاء من جهات القول إن شئت. هذه طريقة الحق تعالى في كتابه فانظر لنفسك.

وفي باب الردود السلوكية، نجد المقطع من آية ٦ إلى الآية ١١. تبدأ الآية بقوله تعالى {أفلم ينظروا إلى}. فالنظر إلى السماء والأرض والنبات ، فيه ما يبعث على الاعتقاد بإمكان تغيير الحالة الوجودية من الموت إلى الحياة. فالذي ينظر قد يعتقد ، والذي لا ينظر قد لا يعتقد. والنظر عملية ، سلوك . وختم الله هذا النظر في الطبيعة فقال {كذلك الخروج}. أي خروج البشر من الموت إلى الحياة يشبه خروج الزرع من الموت إلى الحياة. وبما أن خالق الطبيعة وخالق البشر واحد حسب الدعوى القرءآنية ، وبما أن القادر على شئ قادر على مثله إذا كان لا يتغيّر في ذاته حسب العقل ، فالنتيجة أن القادر على تغيير الطبيعة من الموت إلى الحياة قادر على تغيير البشر من الموت إلى الحياة. يمكن صياغة الاستدلال القرءاني بنحو آخر، لكن بالنسبة للقدر الذي نحتاجه من البيان في بحثنا هذا ما ذكرناه فيه كفاية.

والمقصود أن نلاحظ أن الله تعامل مع الأقوال الكفرية بطريقة باعثة على الإقناع النفسي وليس على القهر والإجبار والإكراه الناري. أي باللطف وليس بالعنف. وإن كان فعل الله ليس مقياساً مطلقاً لأفعال الإنسان ما لم يأت تصريح شرعي بذلك، وهذا معلوم والتفرعن حكمه مشهور، لكن من حيث الردود الكلامية فإن قول الله يصحّ أن يكون مقياساً لقول الإنسان لأن الله أمر رسوله بذلك القول وأظهره به وأمره بتبليغه. فالاقتداء بالله تعالى في قوله جائز عموماً، والاقتداء بالله تعالى في فعله ممنوع عموماً، والخروج عن هذا العموم يحتاج إلى دليل خاصّ.

ومن باب الردود أيضاً قول الله في الآيات ١٢ إلى ١٤. والتي تبدأ بقوله تعالى {كذبت قبلهم قوم نوح}. في المقطع السابق كان الاستدلال بالآيات الآفاقية ، وهنا الاستدلال بالآيات الأنفسية. أي تدرّج الله فبدأ

بالرد الفكري العقلي التجريدي في المقطع الأوّل (آية ٤ إلى ٥). ثم انتقل إلى الردّ النظري الطبيعي في المقطع الثاني (آية ٦ إلى ١٤). والآن انتقل إلى الردّ الفكري البشري التاريخي (آية ١٥ إلى ١٤). والمقصود هو إظهار أن الأمم التي كذّبت بالرسل واليوم الآخر انتهى أمرها إلى الدمار والهلاك. والواقع أن كل الأمم لها آجال ستنتهي إليها حتماً، وكل الأمم تتغيّر، وكل حي سيموت. فالذي ينكر البعث سيموت ، فإن كان يعتقد أنه بإنكاره البعث سيحيا إلى الأبد أو ستتغيّر طبيعة حياته فهو واهم. فها هي الأمم التي سبقته ممن سار على نهجه قد انتهى أمره إلى الهلاك. قد يأخذ المتأمل في هذه الحقيقة أكثر من فائدة، وكل واحد يفهم على قدر ما يفتحه الله له وعلى قدر عقله. مما نفهمه من هذه الوقائع، أي هلاك الأمم المكذبة بالرسل، لا يمكن أن يقتصر على واقعة موتهم، لأن نوح مات مثل قوم نوح، وموسى مات مثل فرعون، أقصد من حيث الخروج عن هذه الدنيا. فلا وجه للتمييز بين نوح وقوم نوح من هذه الحيثية من هذا الوجه، لأن التمييز لا يكون في شئ لا تميّز فيه. بالتالي لابد أن المقصود من الآية هو حيثيات أخرى، ولا نريد الخوض فيها الآن. والعبرة أن نلاحظ أنواع الاستدلال المختلفة التي يستعملها الحق تعالى في تقرير المعنى الذي يريده في قبال إنكار المنكر له.

ومن الردود الفكرية أيضاً قوله في الآية (١٥). {أفعيينا بالخلق الأوّل ، بل هم في لبس من خلق جديد.}. وهنا رجع إلى مزيج من التجريد والتجسيد في الاستدلال. فعلى عكس المقطع الأوّل الذي استدلّ بأمر مجرّد مطلقاً وهو العلم الإلهي {قد علمنا ما تنقص الأرض منهم}. إلّا أنه هنا مزج بين التجريد الذي هو قدرة القدير سبحانه وبين الخلق والتكوين والطبيعة فقال {أفعيينا بالخلق الأوّل}. فذكر عدم العيّ وهو القدرة وذكر الخلق معاً، والآية فيها استدلال بقياس الخلق الثاني على الخلق الأوّل والقياس عملية عقلية. ولذلك تحليل عناصر هذا الاستدلال تكشف عن استعمال أمر مجرّد إلهي وأمر مجسّد كوني وأمر قياسي عقلي. فهو عقل جامع بين الإلهيات والكونيات في الوصول إلى الاستنتاجات.

ومن الردود الفكرية والخيالية القويّة ، والتي يصحّ أن تكون باعثة على ترجيح كفّة السلوك والتجربة ، قوله تعالى من آية (١٦ إلى ٣٥). ففي هذه الآية يصوّر الله لنا رقابته وملائكته على أعمال الإنسان، والموت، والحساب، والعذاب والنعيم. أي تصوير الدعوى التي أنكرها الكافرون في قولهم {هذا شئ عجيب} ، فصوّرها الله بوضوح وقوّة حتى يعرف المنكر ما الذي ينكره بالضبط. وأي فائدة في هذا التصوير إن كان المنكر يكفر بأصل الدعوى؟ الفائدة الكبرى هي أخذ الدعوى على محمل الجدّ ، بمعنى أن يعرف بوضوح ووعي ما الذي يكفر به ، بالتالي يستحق الأمر نظراً أقوى وأكبر وهمّة أعظم إن كان الإنسان يريد سلامة نفسه. مثال ذلك، أن تقول لشخص "توجد نملة في غرفتك قد تؤذيك" ، قد ينكر الشخص وجود هذه النملة ليس من باب القطع بعدمها لكن من باب اللامبالاة بأثرها حتى إذا فرضها موجودة، ما الذي ستفعله النملة على أية حال، قرصة صغيرة أو قطرة دم ثم ينتهي الأمر وقد يصفعها إذا صعدت على يده، فقد يكتفي في هذه الحالة بأن يقول "نظفت الخادمة الغرفة بالأمس ولو كان فيها نملة لماتت" أو شئ من هذا القبيل، نعم هو يعتقد أو قد يعتقد بأنّه استعمل حجّة قاطعة في إنكار وجود النملة ، لكن إذا دقق في سبب قوله قد يجده اللامبالاة بمضمون الدعوى أكثر من القطع العقلي العلمي بعدم وجودها. اللامبالاة أو استصغار المعنى قد يؤدي إلى رفضه أو حتى قبوله أحياناً بأقلّ قدر من التفكير والجدّية. ومن هنا مثلاً ما نجده من ادعاء عوام الأمم شرقاً وغرباً بأنهم يؤمنون بكثير من العقائد والقيم، والواقع أنهم يظهرون الاعتقاد بذلك وقد يكذبون حتى على أنفسهم لأنهم لا يجدون أثراً واقعياً للتصديق

بتلك العقائد والقيم، أمّا متى يتبيّن إيمانهم من عدمه؟ فإذا جاء وقت التأثر والتضحية والخسارة والتألم بسبب قبول ذلك الشئ، أو وجدت فرصة لأرباح مادية ونفسانية في حال رفضه وكفر به باطناً أو ظاهراً. حسناً، لنتفرض الآن قضية أهمّ. افترض أنّك دخلت إلى بيتك ذي الغرف الكثيرة، فقال لك شخص "يوجد قاتل تسلل إلى بيتك ويختبئ به فانتبه". الآن على الأقلّ ستجد باعثاً أقوى للتأمل والنظر، لأنّك لا تستطيع أن تتحمّل كلفة الخطأ في الحساب والاستنتاج، إذ الكلفة هي الموت الشنيع. وعلى هذا القياس، لو تأملت في كيفية تفاعل مع الدعاوى والمقالات والأفكار ستجد أنها تتناسب طردياً مع مدى أهمّيتها بالنسبة لك ومدى خطورتها عليك، لا أقلّ هذا هو الحال مع من ينظر لنفسه ويهتمّ بها جدّياً. من هذا الباب نجد تفصيل رقابة الله والموت والحساب والنار والجنّة، أي بالضبط الشئ الذي أنكره الكافرون. تصوير شدّة الحساب وأليم العذاب ونعيم الجنّة يدفع المتأمل الناظر لنفسه إلى أخذ الأمر على محمل الجدّ وعدم التسرّع في الكفر بالدعوى. فما الكلفة هنا؟ الكلفة هي عذاب أليم أبدي. ولا يوجد شئ أسوأ من ألم يتعاظم ولا ينتهي، فجوهره مرفوض للنفس لأنه ألم، وتعاظمه أشدّ، وكونه لا ينتهي هو أسوأ ما فيه لأن الإنسان قد يتحمّل الألم المنتهي أمّا الذي لا ينتهي فمجرّد فكرة عدم انتهائه عذاب عظيم. فهو عذاب فوق عذاب فوق عذاب. أسوأ ما يمكن للوهم أن يتخيّله، بل فوق كل توهّم من حيث السوء والقبح والبشاعة. ومعنى هذا ، انظر إلى الآلام والهموم الدنيوية التي تجعلك تأخذ الدنيا على محمل الجد والعمل فيها والسعي لكسب المال والمناصب والصحة وتحمّل كل شئ في سبيل ذلك، حسناً، الآن تخيّل أن هذه الآلام قطرة ويوجد أمامك شئ كالبحر، فما مدى الجدّية والسعي والسلوك والاجتهاد الذي ينبغي أن تعطيه للتحقق من هذا الأمر؟ هذا ما عليك فعله إن كنت عاقلاً ناظراً لنفسك.

من الردود أيضاً قوله تعالى في الآية ٣٦ {وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشدّ منهم بطشاً فنقّبوا في البلاد هل من محيص. إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.}. هذا تذكير بحقيقة الموت المحتّم على الجميع ، وكأن القوم كانوا ينكرون أن سبب موت أجسامهم حتمي بغض النظر عن أموالهم وقوّتهم المادّية وترتيباتهم الاجتماعية ، فجاء الله ليقول لهم أن هلاكهم حتمي وقد هلك من كان أشدّ منهم بطشاً ولم ينفعهم شئ من البلاد حتى لا يقول شخص بأن سبب الموت هو حرارة هذه البلد أو برودة تلك البلد، أو العنف في هذه البلد والسلم والأمن في تلك البلد، كل هذه الاعتبارات لا قيمة لها لأن الموت حتم. وهذا يدفع تجاه أخذ دعوى اليوم الآخر بجدّية أكثر واجتهاد أكبر. لماذا؟ لأنك إذا عرفت أنك خارج من هذا العالَم حتماً، ستموت ستموت مهما كانت ومهما فعلت وأينما كنت، ثم جاءك شخص وقال لك بوجود عالَم آخر بعد هذا لكن شروط سعادتك فيه هي كذا وكذا، فمثل هذه الدعوى بالنسبة لمن يعرف أنه خارج حتماً من العالَم الأوّل تجعله إن كان عاقلاً يعرف وزن الأمور بأقلّ قدر ممكن ، تجعله ينبعث للبحث والاجتهاد في التحقق من الأمر.

من الردود الجامعة بين التجريد والتجسيد أيضاً قوله تعالى في الآية ٣٨ و الآيات ٤٢ و ٤٣. في هذه الآيات يذكر الله قدرته المطلقة على الخلق. وفيه تذكير بالأصل الذي تقوم عليه الدعوى القرءانية بوجود اليوم الآخر. لكن بصورة أخرى غير تلك التي ذكرها في المقطع الأوّل من السورة. مما يكشف عن طريقة ذكر المعنى الواحد بأكثر من صورة ولون لفتح أكبر باب ممكن من التأثير في حال وجد القابل المستعد.

الحاصل : كما ترى إلى الآن وقد مررنا على معظم السورة، لا نجد شيئاً من العنف والعدوان على القائلين بإنكار الآخرة. إنّما هو كلام من كل صنف واستدلال من كل نوع على الدعوى. ثم كل واحد ينظر لنفسه ويختار لذاته. هذا بالنسبة لطريقة الله تعالى في التعامل مع قول الكافرين. والآن إلى أمر الله لرسوله وهو الأهم بالنسبة لبحثنا.

ب/ أمر الله لرسوله بخصوص التعامل مع الكافرين الذين قالوا قولاً كفرياً يتعلّق بالقاعدة الكبرى للرسالة.

توجد خمس أوامر للرسول. ويوجد شئ سادس سنفرده إن شاء الله بالنظر لأهمّيته وتميّزه عن صيغة الأمر المباشر.

الأمر الأوّل للرسول آية ٣٩ {فاصبر على ما يقولون}. أحسب أنّها لا تحتاج إلى شرح في كونها ليست آمرة بعنف تجاه القائلين. بل لاحظ أنه لم يأمره بالصبر على القائلين ، أي لم يقل له : فاصبر على القائلين، أو اصبر على الكافرين. كلّا. هذا ليست وارداً من الأساس. لكنه أمره بأن يصبر {على ما يقولون}. فالتعامل مع القول وليس مع القائل. ولاحظ أن الآية تعبّر بالفعل المضارع وليس الماضي، {يقولون}، ولم يقل: على ما قالوا. فقولهم {ذلك رجع بعيد} وبقيته ليس كلمة أطلقوها مرّة فقط، بل هو قول يعيدونه ويكررونه بل من قرائن أخرى في القرءان نعرف أنهم يدعون إليه ويدافعون عنه ويجادلون بأكثر من طريقة عنه. فهو قول مستمر. {يقولون}. التكليف ؟ التكليف هو {فاصبر}. إذن أرجع مسؤولية تحمّل القول على السامع وليس على القائل. أنت أيّها السامع لما يقولون، أنت عليك أن تصبر عليه. لاحظ هذا جيّداً وتأمله، لأنك ستجد معظم جهال البشر، وكثير منهم حتى في بلاد لديها قيود قليلة جدّاً على التعبير الكلامي، ومع ذلك تجدهم يسيرون على قاعدة مخالفة وهي إسكات القائل. أي بدلاً من الصبر على ما يقولون، يريدون أن يسكتوا الذين يقولون. ذكرت هذا حتى تلاحظ الفرق بين الطريقة الإلهية النبوية وبين غيرها من الطرق. منهج {فاصبر على ما يقولون} مخالف جوهرياً لمنهج : كمموا أفواه القائلين. في منهج تكميم أفواه القائلين ، السامع يرى نفسه الحق المطلق الذي ينبغي مراعاته والاهتمام بأفكاره ومشاعره وعواطفه وإرادته، وكل إنسان غيره لا قيمة له إلا بشرط ، وهذا الشرط هو مراعاة حضرة السامع والغلاف الهلامي الذي أنشأه حول أذنه وعينه. مسؤولية التعامل مع القول على عاتق القائل وليست على عاتق السامع. هذه طريقة مخالفة تماماً لأمر الله لرسوله هنا، هذا لملاحظة أن أكثر الذين يزعمون أنهم يتبعون هذا الرسول لا علاقة لهم به حين نأتي للمواضع المهمة والقواعد الأساسية. نعم هم يريدونه حين يكون لصالح أهوائهم وخرافاتهم وضعفهم وقلّة أدبهم. لكن حين تكون طريقته تقتضي تحمّل المسؤولية ، وقبول مرارة الصبر ، والعمل المضاد للكسل ، فهنا لابد من تحريف أمره أو نسخه أو تكذيبه أو فعل أي شئ بأي طريقة من أجل جعلة اليد العليا ليس لكلمة الله بل لكلمتهم هم. طريقة الرسول التي أمره الله بها بأمر مباشر صريح هي {فاصبر على ما يقولون}. ما الذي قالوه؟ قالوا كلمة فيها إنكار لعقيدة أساسية كبرى في الدين كلّه، وهي اليوم الآخر، وكل ما يتضمّنه هذا الإنكار. يعني كفروا بدينه، وأعلنوا ذلك، وقالوه وردده ونشروه. الآن ماذا تفعل أنت أيها الرسول؟ هذا تكليفك {فاصبر على ما يقولون}. لا أريد أن أضطرّ إلى التعليق المطوّل على كل كلمة في القرءان وهي واضحة بنفسها، لكن اضطررت إلى ذلك هنا لأننا لاحظنا أن عموم الناس تقرأ القرءان ولا تقرأه في آن واحد وهو حال عجيب غريب. يعني لا يأخذونه على محمل الجد. يوجد شئ في نفوسهم يجعلهم يرفضون

العمل بمضمونه، وهذا الشئ يجعلهم حتى حين يقرأون ما يقوله لا يفهمونه ما دام يخالف ما تقرر في نفوسهم. مثلاً حين يسمعون أو يقرأون {فاصبر على ما يقولون}. لن تجد إلا واحداً من مليون يعمل بمقتضى هذا الأمر. منهم من مرّ عليه كأن لم يسمعه ، ومنهم من حرّفه من بعد ما عقله. يعني يفهم أن مضمون {فاصبر على ما يقولون} يقتضي عدم الاعتداء على القائلين ، لكن تجد بعضهم حين يرى المخالف له يتكلّم ضد دينه أو فكره أو سياسته يبدأ فوراً ، وكأنها ردّ فعل عصبية ، بالاعتداء والدعوة إلى الاعتداء على القائلين وانتهاج سياسة تكيم أفواه القائلين بل يا ليت يكتفون بتكيم الأفواه لكنهم يدعون إلى قتلهم وإبادتهم حتى لا يتجرأوا هم ولا غيرهم على قول ما قالوه. وفريق آخر يعرف لازم {فاصبر على ما يقولون} لكنه يأتي بآيات القتال في القرءآن ويقول "هذه أبطلت هذه" أو "نسختها" حسب تعبيرهم المستمد من الطريقة اليهودية في تسمية الأشياء بغير أسمائها لتخفيف حدّتها وإخفاء مضمونها. وكأن آيات القتال لها علاقة أصلاً بهذه الآيات. كأن القتال مبني على اختلاف الأقوال. تحريف في تحريف، وتخريف فوق تخريف. وتبقى آيات الله وأوامره معصية ، واستقرار كلمات القرءآن في القلوب عملية عصيّة. لا نريد أن نخلط ما هو واقع مطلق أو أكثري ، بما ورد في القرءآن. لأن ما ورد في القرءان مستقل في مدلوله عن عن ما يدلّ عليه الواقع البشري واختيارات الناس. بالنسبة لفهم ما ورد في القرءآن لا تنظر إلا في كلمات القرءآن. ولا يحكم على معنى كلمات القرءان ما يفعله من يزعمون أنهم أتباع القرءان، ففي هؤلاء من يتبع لازم كلماته وفيهم من يتبع هواه بغير علم وبعضهم يتبع هواه بعلم. لكن هذا الاستطراد ومخالفة هذه الطريقة في القراءة الحصرية للكلمات وما نفهمه منها ليكون مثالاً لمن يريد أن يتأمل في واقع القرءان وواقع الذين يدّعون أنهم أهل القرءآن. فلنرجع إلى ما كنّا بصدده ونختصر. الأمر الأوّل هو {فاصبر على ما يقولون}.

الأمر الثاني في الآية ٣٩ نفسها، {وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب.}/ كون الأمر بالتسبيح جاء في نفس الآية التي ورد فيها الأمر بالصبر على ما يقولون، له دلائل يعرفها أهل التأمل في القرءان. والذي يهمّنا هنا أن نلاحظ أن الأمر بالتسبيح راجع إلى الرسول. وليس أمراً للرسول بارتكاب عنف بحقّ القائلين. وفائدة ظاهرة من الربط بين الأمر بالصبر على ما يقوله الكافرون وبين الأمر بالتسبيح هو هذا، أنت تؤمن بالآخرة فاعمل بحسب إيمانك، واتركهم ليعملوا بحسب كفرهم بالآخرة فإن هذا لا يخصّك.

الأمر الثالث في الآية ٤٠ {ومن اللّيل فسبّحه وإدبار النجوم}. أيضاً أمر للرسول بالتسبيح، لا علاقة له بالعنف بحق القائلين.

الأمر الرابع في الآية ٤١ و٤٢ {واستمع يوم ينادِ المنادِ من مكان قريب. يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج.} وهو أمر بالاستماع. أيضاً لا علاقة له بالعنف بحق القائلين. هم أنكروا يوم الخروج ، أنت اعمل الأعمال اللازمة للفلاح وانتظر حتى يأتي يوم الخروج.

الأمر الخامس والأخير وهو آخر جملة في السورة {فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيدِ}. واضحة. ليس فيها عنف بحق القائلين ، وفيه نوع من الإعراض عنهم ، يعني ليس لأن هؤلاء كفروا بالقرءان تكفّ أنت عن التذكير بالقرءآن، فاستمرّ بالتذكير بالقرءآن من يخاف وعيدي.

هذا بالنسبة لأمر الله لرسوله بخصوص القائلين لتلك الكلمات الكفرية. خمسة أوامر ، كلّها متعلّقة بالرسول السامع لتلك الأقوال ، وكلّها لا علاقة لها بفعل عدواني يواجه به القائلين بل هي صبر وتسبيح وانتظار وتذكير بالقرءآن.

أمّا بالنسبة للعبارة الخاصّة التي ذكرنا أنها تحتاج إلى تأمل خاص فهي في قوله تعالى لرسوله {نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبّار ، فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيد}. ثلاث جُمَل ، ومقصودنا الجملة الثانية الوسطى {وما أنت عليهم بجبّار}. ما معنى هذه الجملة ؟

٩٠٥-{نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبّار ، فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيد.}
أقول: في الآية أربعة أبحاث .

البحث الأوّل: {ما أنت}.
هذا التعبير ورد كثيراً في القرءآن، ونستطيع أن نرى عاملاً مشتركاً في موارده.
المورد الأوّل قال تعالى في البقرة ١٤٥ "ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنّك إذاً لمن الظالمين".
المورد الثاني الأنعام ١٠٧ "ولو شاء الله ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظاً ، وما أنت عليهم بوكيل".
الثالث الأنعام ١٣٤ "إن ما توعدون لآت ، وما أنتم بمعجزين".
الرابع يونس ٨٠ "ويستنبئونك أحقّ هو قل إي وربّي إنّه لحق وما أنتم بمعجزين".
الخامس هود ٣٣ "قال إنّما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين".
السادس هود ٩١ "قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنّا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز".
السابع يوسف "وما أنت بمؤمن لنا ولو كنّا صادقين".
الثامن إبراهيم ٢٢ "ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخّي".
التاسع الحجر ٢٢ "وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين".
العاشر والحادي عشر الشعراء ١٥٤ و١٨٦ "ما أنت إلا بشر مثلنا".
الثاني عشر النمل ٨١ "ما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم ، إن تُسمِع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون".
الثالث عشر العنكبوت ٢٢ "وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير".
الرابع عشر والخامس عشر فاطر ٢٢ "ما أنت بهاد العمي عن ضلالتهم" و "ما أنت بمسمع مَن في القبور".
السادس عشر يس ١٥ "ما أنتم إلا بشر مثلنا".

السابع عشر الزمر ٤١ "إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق ، فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها ، وما أنت عليهم بوكيل".
الثامن عشر الشورى ٦ "والذين اتخذوا من دونه أولياء ، الله حفيظ عليهم ، وما أنت عليهم بوكيل".
التاسع عشر الشورى ٣١ "وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير".
العشرون الذاريات ٥٤ "فتولّ عنهم فما أنت بملوم".
الواحد والعشرون الطور ٢٩ "فذكّر فما أنت بنعمت ربّك بكاهن ولا مجنون".
الاثنان والعشرون القلم ٢ "ما أنت بنعمة ربّك بمجنون".

هذا استقراء تام إن شاء الله لهذا التعبير المهم. فما الذي نستنبطه من جميع هذه الموارد؟
أوّلاً ، التعبير خبر. وليس أمراً. أي حين يقول يعبّر الله تعالى بكلمة "ما أنت" كذا وبكذا ، فإن العبارة خبرية وليست أمرية. والخبر إمّا صادق وإمّا كاذب، ولا يدخله التغيير والنسخ والإبطال. فلا يوجد مورد واحد من موارد "ما أنت" أو "ما أنتم" إلا والمقصود هو حقيقة واقعية لا تتغيّر. مثلاً "ما أنت بتابع قبلتهم" فهو خبر عن واقع الرسول، وعبارة "ولئن اتبعت أهواءهم" احتمالية نستطيع أن نفهم تأويلها حين نتحقق من معنى "ما أنت" في القرءان. مثال آخر "ما أنتم بمعجزين" والواردة في أكثر من مورد. فهذه حقيقة خبرية تعبّر عن واقع البشر بالنسبة لله تعالى وحقيقة اليوم الآخر، فهذا التعبير ليس أمراً للبشر بأن لا يكونوا معجزين، بل هو إخبار عن كونهم غير معجزين. وكذلك بالنسبة لتعبير إخوة يوسف والشيطان "ما أنت بمؤمن لنا" و "ما أنا بمصرخكم" و قول الأقوام لرسلها "ما أنتم إلا بشر مثلنا" أو كون البشر ليسوا بخازنين لماء السماء الكامن في السماء أو في باطن الأرض حتى قبل خلق البشر.
أمّا باقي الموارد فكلّها تتعلّق بالرسول وعلاقته بالأمّة التي بعث فيها ، وهي موارد كثيرة وكلّها تدور حول نفس القضية وتنفي عن الرسول أمور ذاتية وعملية، وتحدد وظيفة الرسول وتنفي عنه ما ليس من وظيفته. وهذه أهمّ موارد لابد من تأملها. وكلّها تدور حول فكرة أن الرسول مبلّغ وليس عليه التصرّف بأي نحو آخر تجاه المكذّبين به تحديداً. "ما أنت" بهادي العمي ولا مسمع من في القبور ولا بملوم ولا بكاهن ولا مجنون، كل هذه الموارد وغيرها تنفي عن الرسول أسماء لا يتّصف بها أصلاً.
ثانياً ، ما أنت وبعدها باء فاسم هي المثال الأكمل الذي ينبغي القياس عليه. فحتّى نقيس فهم "ما أنت عليهم بجبّار" ننظر تحديداً إلى عبارات مثل "ما أنت عليهم بوكيل" و "ما أنت بملوم" و "فما أنت بنعمت ربّك بكاهن ولا مجنون". وكذلك إلى قول قوم شعيب له "ما أنت علينا بعزيز". فالنبي ليس عليهم بوكيل ولا بملوم ولا بكاهن ولا مجنون، هذه أوصاف لا تتغيّر، وهي لا تتعلّق بنهي النبي عن أن يكون وكيلاً أو ملوماً أو كاهناً أو مجنوناً، لكنّها تخبر عنه وتصفه بما يستحقّه. كذلك شعيب لم يكن عزيزاً على قومه، وقد بيّنوا في ما قدّموه من حيثيات سبب كونهم ليس عليهم بعزيز.
الحاصل : أهمّ ما في التعبير إذن أنه ينفي صفة ذاتية وحقيقة شخصية عن المنفي عنه الصفة. والنفي هنا خبر وليس نهياً عن تفعل مضمون الاسم بأفعال، أي هو أبلغ وأعلى في نفي الصفة من مجرّد النهي عن الفعل المتفرّع عن الصفة. فحين يقول له "ما أنت بنعمت ربّك بكاهن" فإنه لا ينهاه عن ممارسة الكهانة فقط، بل النفي هنا أبلغ من ذلك وأكثر تعلّقاً بجوهر الرسول من الأفعال. والله تعالى قد فرّق بين نفس الإنسان وبين عمله، كما في قول امرأت فرعون "نجّني من فرعون وعمله"، ولم تقل : نجّني من عمل فرعون. بل قالت "من فرعون وعمله"، فطلبت النجاة من نفس فرعون، وطلبت النجاة من عمل فرعون. نفي الاسم أقوى من نفي الفعل. لأن الاسم يتضمّن الفعل، لكن الفعل ليس شرطاً أن يتضمّن

الاسم. كما أننا إذا قلنا "فلان ليس بقاتل" أبلغ وأشمل من أن نقول "فلان لا يقتل". وكذلك حين نقول عن الله تعالى أنّه "الرزاق" فإن هذا أكبر في الدلالة من قولنا فقط "الله يرزق".

وبالنسبة لآية سورة ق "ما أنت عليهم بجبّار" نجد أيضاً أن الله تعالى استعمل نفس التعبير جوهرياً في نفس السورة، وكثيراً ما نجد في السورة الواحدة استعمال ما يشرح معنى ما ورد في نفس السورة فضلاً عن ورود ما يشرح المواضع المهمّة والمشكلة في سور أخرى. وذلك في قوله تعالى "ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلّام للعبيد". فقوله تعالى عن نفسه "ما أنا بظلّام" مثل قوله عن رسوله "ما أنت عليهم بجبّار". فالله ليس بظلّام ، وظلّام اسم. فنفى عن نفسه اسم الظلم وليس فقط فعل الظلم. أي لم يقل :إني لا أظلم العبيد. كذلك لم يقل لرسوله : لا تجبرهم. لكنّه نفى عنه الاسم "ما أنت عليهم بجبّار". فكما أن الرسول ليس وكيلاً عليهم ولا كاهناً ولا مجنوناً، كذلك هو ليس بجبّار على الكافرين في أقوالهم.

البحث الثاني: جبّار.

ما معنى "جبّار" في القرءان تحديداً وهل هو اسم حسن أو اسم سئ أو اسم يقبل أن يكون حسناً وسيئاً بالنسبة للكل أو للبعض من الموجودات؟

ورد اسم جبّار في القرءان في عشر موارد يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل، في الأسماء الحسنى. وذلك في قوله تعالى {العزيز الجبّار}.

القسم الثاني، وصف مثبت للظالمين. قال "وعصوا رسله واتبعوا أمر كل جبار عنيد" و "استفتحوا وخاب كل جبّار عنيد" و "كذلك يطبع الله على كل قلب متكبّر جبّار" و "أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس إن تريد إلا أن تكون جبّاراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين" و "قالوا يا موسى إن فيها قوما جبّارين" و "إذا بطشتم بطشتم جبّارين".

القسم الثالث، وصف منفي عن النبيين. قال لمحمد "وما أنت عليهم بجبّار". وقال عن يحيى "ولم يكن جبّاراً عصيّا". وقال عيسى "ولم يجعلني جبّاراً شقيّاً".

الحاصل : اسم الجبّار لله تعالى ، فمن اتّصف به من الناس في القرءان كان ظالماً وكافراً ومآله النار، وهو اسم منفي عن الصالحين ولم يتم إثباته لصالح أو مؤمن واحد.

من قول الرجل لموسى "أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس ، إن تريد إلّا أن تكون جبّاراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين". نفهم أن الجبّار يتضمّن معنى القتل ، ويخالف معنى الصلاح. فالجبّار فيه معنى ممارسة العدوان على الناس والفساد في الأرض.

وبحسب اللسان العربي، الجبر يتضمّن معنى إصلاح الشئ، الجبر ضدّ الكسر، أو تجبر الشئ بمعنى تصلحه. ويتضمّن معنى إكراه الآخر على شئ، كما تقول أجبرته على كذا. والجبرية بالمعنى الثاني داخلة في معنى الجبّار المثبت للظالمين، أي الظالم والمعتدي يريد إكراه الآخرين لتنفيذ إرادته هو. ونستطيع أن نفهم أيضاً علاقة معنى الجبر بمعنى الإصلاح بمعنى الجبر بمعنى الإفساد والإكراه، وذلك لأنه من عادة الجبّارين أن يعتبروا أنفسهم من المصلحين والمحسنين ، "قالوا إنّما نحن مصلحون، ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون". كما أن فرعون كان يعتبر نفسه رشيداً مرشداً للصلاح والأحسن وما يحفظ الدين الأمثل والطريقة المثلى ويقطع أسباب الفساد في الأرض التي كان يمثّلها

موسى ولذلك أراد قتله ! "ذروني أقتل موسى وليدع ربّه إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يُظهر في الأرض الفساد". ومن هنا نجد آية "كذلك يطبع الله على كل قلب متكبّر جبّار" وردت فس سورة غافر في سياق الحديث عن فرعون وقومه.

ومن كل ما سبق نستطيع أن نستنبط معنى الجبّار وهو الإنسان الذي يُكره الناس على تنفيذ إرادته ، ولو استعان بالقتل والعنف والتعذيب ، وغالباً هو يظنّ أنه يصلح الناس والأرض بأفعاله العدوانية.

البحث الثالث: معنى التركيب في {وما أنت عليهم بجبّار}.

اعتبار الجبّار هو القاتل حصراً لا ينفع في فهم هذه الآية. لأنه لا معنى لقول "ما أنت عليهم بقاتل". لكن جبّار بمعنى فارض للإصلاح بالإكراه ومكلّف بإصلاح الناس ولو بإجبارهم على الصلاح هو معنى صحيح وملائم للتركيب والأمثلة التي تشبهه. فالكسور الإيمانية والعملية الدينية التي في الناس، أنت يا محمد لست مكلّفاً بجبرها وإصلاحها. ومن هنا يريد في الآيات كثيراً ذكر ضلال وكفر الناس، ثم نفي وظيفة إصلاحهم بالمباشرة أي بغير الكلام عن الرسول. مثل "ولو شاء الله ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظاً ، وما أنت عليهم بوكيل". وأمثلة غير هذه الآية لها نفس التركيب من ثلاثة معاني. يذكر سيئة للناس، ويذكر أن الله يعلم بها أو لو شاء لغيّرها ، ويحدد أن وظيفة الرسول ليست تغييرها بإكراه الناس على ذلك التغيير ويحدد وظيفته في التبليغ والتعليم والتذكير. ومن ذلك الآية محلّ بحثنا وهي {نحن أعلم بما يقولون} هذه الجملة تتضمّن معنى علم الله بالواقع السئ والإشارة للواقع السئ، {وما أنت عليهم بجبّار} هذا معنى نفي وظيفة التغيير بالإكراه عن الرسول. {فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيد} وهذا تعبير آخر مفصّل عن وظيفة التبليغ والتذكير التي هي الوظيفة الوحيدة للرسول من حيث الرسالة.

البحث الرابع: السياق.

والمقصود هو سياق {نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبّار ، فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيد}. لأن جملة {ما أنت عليهم بجبّار} جاء قبلها حرف الواو الرابط لها بما قبلها، وجاء بعدها حرف الفاء الذي يفرّع المعنى عليها وعلى ما سبق الفاء. {وما أنت عليهم بجبّار فذكّر}. وهذا الترتيب يزيد من وضوح الواضح في الآية وهو أن الرسول ليس من شأن ذاتياً أن يكون جبّاراً على الكافرين في أقوالهم الكفرية. فالله يعلم هذه، ووظيفة الرسول هي التذكير بالقرءآن مَن له قابلية لذلك.

الخلاصة : من الأبحاث الأربعة السابقة ، نخلص إلى أن الله تعالى لم يعطي صلاحية بأي شكل للرسول بأن يكون جبّاراً على الكافرين في دينهم وأقوالهم. والنفي نفي خبري ونفي ذاتي. وصفة الجبّار لم ينسبها الله لبشر إلا وهو ممن كفر. الرسل ليسوا من الجبّارين.

قد تقول: لماذا أطلت النَّفَس في هذه الجملة؟ وجوابي في كلمة: لأن كتابنا هذا كلّه يدور حول نفي الجبرية في باب الحرية الكلامية. والذين يعاقبون الناس على الكلمة إنّما هم جبابرة. فإن زعموا أنهم من أتباع الرسل في جبريتهم فهم جبابرة وفوق ذلك كفرة بل قبل ذلك كفرة. الحرية ضدّ الجبرية. فإذا كانت الجبرية منفية عن الرسل، فالرسل هم أهل الحرية، لا أقلّ في باب القول والكلمة.

٩٠٦- شواهد على مبدأ "عدم تأثير الكلام باستقلال عن عقل وإرادة المستمع".

ورد في سورة ق خمس موارد ذكر الله فيها بالنصّ عدم تأثير الآيات والكلام في المستمع إلا بوجود صفات وقابلية خاصّة وقبول من المستمع.

المورد الأوّل، بعد أن ذكر آيات السماء والأرض والنبات قال {تبصرة وذكرى لكل عبد منيب}. فمن لم يتّصف بالعبودية والإنابة فإن هذه الآيات المشهودة في آفاقه لا تكون له تبصرة ولا ذكرى. فالله لم يقل أنها تبصرة وذكرى لكل أحد. فليس كل من نظر إلى السماء والأرض والنباتات عرف ما ذكره الله من معاني، وهذا أشهر من أن نفصّل فيه. فالأمم شرقاً وغرباً تنظر إلى السماء والأرض والنباتات وتفحصها أشدّ الفحص، ومع ذلك ليس فيهم من المؤمنين إلا القليل. فحتّى الآيات المادّية، فضلاً عن القولية، لا تؤثر في إحداث المعاني في النفوس وما تبعثه هذه المعاني من أعمال وأخلاق، إلا في حال وجدت صفات مخصوصة في المتلقّي ونوايا ومقاصد معيّنة من قبل.

المورد الثاني، في قوله تعالى {كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرس وثمود. وعاد وفرعون وإخوان لوط. وأصحاب الأيكة وقوم تبّع، كُلّ كذَّب الرسل فحق وعيد}. ولو كان لأحد من الناس وكلامه تأثير على السامعين باستقلال عن عقل وإرادة السامعين ونواياهم ومقاصدهم وأغراضهم الشخصية، لكان هذا التأثير للرسل أصحاب الكلام الإلهي والقلوب الطاهرة والعقول العالية. فخرافة "يجب إسكات المتكلّم حتى لا يضلّ الناس" لا قيمة لها من أي وجه كان، لأنها تفترض أن المتكلّم يستطيع أن يتحكّم في الناس باستقلال عن إرادة الناس وأفكارهم ومشاعرهم وغاياتهم. لو كان كلام بعض الناس يؤدي إلى إضلال الناس حتماً، لكان كلام الرسل يؤدي إلى هداية وإيمان الناس حتماً. ولما قال الله {كُلّ كذَّب الرسل}. موسى كليم الله لم يستطع بكلامه أن يؤثر في من أراد الكفر وسلك في أسبابه، فكلام مَن يكون له قوّة التأثير المستقلّ بعد كليم الله.

المورد الثالث، بعد أن ذكر الله إلقاء الكفّار العنيد المشرك في جهنّم، {قال قرينه ربّنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد.} فردّ الله {قال لا تختصموا لديّ وقد قدّمت إليكم بالوعيد}. هنا جادل العنيد المشرك وقال بأن طغيانه كان بسبب قرينه. فاحتجّ القرين بأنه لم يكن سبباً في طغيان المشرك بل المشرك {كان في ضلال بعيد} فأرجع طغيانه إلى حالته الذاتية وأعماله أي حالة وأعمال المشرك فهو السبب الحقيقي في ما كان عليه من طغيان. فالذي يفهم من القرين هنا قرين الجنّ بمعنى كائن من عالَم الجنّ المغاير لعالَم الإنس، تكون هذه الآية في حقّه شاهد أقوى على استقلالية المتلقّي عن الملقي، لأنها تنفي حتى تأثير الجنّي فضلاً عن غيره من ضعاف البشر. والذي يفهم من القرين هنا البدن ، بدليل آية "وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد" وكون السائق هو الروح والشهيد هو البدن لقوله "يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم". فالآية عنده أيضاً شاهد على مبدأ الاستقلالية لأن المعنى يصير أن النفس تتهم البدن في طغيانها، أي بسبب بدني والاهتمام به طغيت يا رب، فيقول البدن "ربّنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد" فالنفس مستقلّة في إرادتها حتى عن البدن ! فما بالك بالمجتمع والجماعة وما أشبه من الخارجيات. وهذا معقول بنفسه لأننا نريد البدن واحداً في البشر عموماً لكن أعمالهم الظاهرة والباطنة تختلف. بل الشخص الواحد له نفس البدن عموماً ومع ذلك تختلف أعمالهم ومذاهبه في مراحل مختلفة من عمره بل أحياناً في نفس الشهر واليوم بل من ساعة إلى ساعة. فانظر من حيث شئت ستجد أن الآية تقرر معنى استقلالية النفس في هدايتها وضلالها عن غيرها. ثم نجد الشاهد الأكبر على هذا المعنى في ردّ الله تعالى على القرين وقرينه {لا تختصموا لديّ وقد قدّمت إليكم بالوعيد} مما يدلّ على أن

الله تعالى جعل التقديم بالوعيد، وذلك بإرسال الرسل بالكلام، من جهة حجّة على الناس، ومن جهة أخرى دليل على أنه لم يكرههم على الإيمان إذ لو كان الرسل يكرهون أحداً ويقع الإيمان منهم ويصحّ بالإكراه لما صار أحد من أممهم إلى الكفر والنار، ثم الله تعالى اعتبر التقديم بالبلاغ كافياً مع عدم وقوع أثر التبليغ كما هو الحال في الطغاة هنا، إذ التبليغ غير إكراهي وتقديم الله بالحجّة غير إكراهي ولا يؤثر تأثيراً مستقلّا عن عقل وإرادة المتلقّي، وإلا لكان الإنسان بمجرّد أن يسمع كلام الله يؤمن فوراً ويصبح محسناً مطيعاً تلقائياً كما تقع الصخرة على الأرض إذا لم يمسكها أحد، ومن الواضح بطلان هذا المعنى.

المورد الرابع، قوله تعالى {إن في ذلك لذكرى لَمَن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد}. مرّة أخرى يقيّد الله تأثير الآية والكلمة بشروط لابد من توفّرها في المتلقّي والسامع. فالذكرى لا تحدث للكل متلقّي وسامع. بل الذكرى فقط {لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد}. بدون استعداد ، لا قيمة للإمداد.

المورد الخامس والأخير {فذكِّر بالقرءآن مَن يخافُ وعيدِ}. فجعل التذكرة مقصورة على شخص فيه شرط، والشرط هو {يخاف وعيدِ} فهذا هو الذي ينفعه تذكير الرسول غير الجبّار بالقرءآن. القرءان كلام الله، وهذا الكلام لا يحدث أثره في كل شخص باستقلال عن حال الشخص وإقباله وقبوله. فالله لم يأمر رسوله ب:فذكّر بالقرءآن، ويسكت. بل قال {فذكّر بالقرءآن مَن يخافُ وعيد}. فمن لا يخاف وعيد، لا يؤثر فيه القرءآن.

الحاصل: لأن سورة ق تبدأ وتدور حول التعامل مع قول الكافرين المنكرين لحقيقة إلهية واقعية، فليس من المستغرب، وإن كان من دواعي التعجّب، أن نجد كل هذا التركيز على قضايا القول والتفاعل معه. في خمس موارد في سورة واحدة ليست من الطوال في عددها، نجد تقرير مبدأ استقلالية السامع عن المتكلّم بالذات. فحين يجد الرسول أن كلام الله لا يؤثر في الكافرين ولا يقبلونه، هذا بالرغم من أنّه كلام الله وهو {القرءان المجيد}، فكل مجد القرءآن ومجد مصدر القرءان ومجد رسول القرءآن ومجد رسالة القرءان، لا تجعل القرءآن مؤثراً باستقلال عن حال وإرادة وقبول وقابلية واستعداد وتفكير ونظر وسعي وشهادة المستمع للقرءآن. حرية المتكلّم تجد بعض مرتكزاتها في استقلالية السامع. لو كان الكلام كالضرب بالسيف على الرقاب ، لما كان المتكلّم حرّاً في الخطاب ، ولوجدنا كل من يستمع للقرءآن مؤمناً من أولي الألباب .

٩٠٧-{إذ يتلقّى المتلقّيان عن اليمين وعن الشمال قعيد. ما يلفظُ مِن قول إلا لديه رقيب عتيد.}
أقول: في هذه الآية أثبت الله الرقابة على التلفّظ بالأقوال. لكنّه ذكر مَن هو الرقيب، فهو تعالى الرقيب بالأصالة وهنا الرقيب هو مَلك من الملائكة. الله يحقّ له الرقابة على الأقوال، ملائكته به يحق لهم الرقابة على الأقوال. لكن لم يثبت الله مثل هذه الرقابة لأحد من البشر، لا رسوله ولا أولى الأمر ولا غيرهم. لو أراد الله جعل بعض الناس يراقب ويحاسب ويعاقب البعض الآخر على التلفّظ بأقوال معيّنة، لذكر ذلك كما ذكر ما ذكره هنا. لكنّه لم يفعل وقد كان قادراً على ذلك كما كان قادراً على ذكر ما ذكره هنا. فلا هو ذكر ذلك في هذه السورة ولا غيرها من السور كما رأينا حتى الآن.

النتيجة : سورة ق سورة التعامل مع الأقوال الكفرية والباطلة. والتعامل في كلمتين ، ردّ على الأقوال بالأقوال، والصبر على الرجال، والتسبيح للرب ذي الجلال والجمال.

٩٠٨-{إنّما توعدون لصادق. وإن الدين لواقع.}
أقول: هذا يظهر عدم اعتماد ذلك الصدق والوقوع على قبول الناس. وهكذا كل حقيقة خبرية. بالتالي، هذه الحقيقة تدافع عن نفسها بنفسها بوقوعها. فمن كذب بها يتحمل وزر تكذيبه بنفسه، ولا معنى من أي وجه لوضع عقوبة مغايرة لنفس الحقيقة لمن يكذب بالآخرة ، لأن خسارته فيها هي عقوبته. فلو كنّا سنفعل شيئاً للمكذب بالآخرة من إخواننا من الناس فهو الشفقة والرحمة في الدنيا حتى على الأقل يستمتع بها. يشهد لهذا المعنى من المروي حديث إهداء النبي عمر حلّة لا ليلبسها بل ليهديها لمشرك ليستمتع بها في دنياه.

بيان ذلك : أقسم الله بالذاريات والحاملات والجاريات والمُقسّمات على أن الوعد صادق والدين واقع. فربط بيان الصدق والوقوع بالقسم. ولم يأمر أحداً بحمل أحد على الإقرار بلسانه أو بظاهر أفعاله على إظهار صدق الوعد ووقوع الدين. حين تقول "الشمس مشرقة فمن أراد أن يستضئ بها فليخرج من قبره إليها"، أنت هنا بيّنت حقيقة صادقة بغضّ النظر عن رأي الناس وتفاعلهم معها بالتصديق أو بالتكذيب، فمن كذّب بها لن يخرج من قبره بالتالي سيبقى في الظلمة، وهذه هي عقوبته ، عقوبته الوجودية وليست عقوبته القانونية ، أي خسرانه المنافع التي قد ينالها إذا صدّق وبالتالي عمل بمقتضى التصديق هو بحد ذاته العقوبة الوجودية المضروبة على تكذيبه. ولذلك، من جهة لا نرى الله ينصّ على عقوبة بشرية لمن يكذّب بالوعد الصادق والدين الواقع، ولا نراه يفعل أكثر من القسم المشير إلى صدق الخبر.

ثم قلنا بأنه إن كان المذكّب بالآخرة يستحقّ شيئاً فهو الشفقة ، لماذا؟ لأن الله بيّن بأن من يحيي نفساً إنسانية فكأنما أحيا الناس جميعاً، فربط بين الناس كلّهم من حيث حقيقتهم النفسية ، بغض النظر عن دينها وأعمالها وتفاصيل أخلاقها. النفس نفس. وبما أن الراحمون يرحمهم الرحمن ، ورحمة من في الأرض غير مقيّدة بقيد ، وبما أن خسران نفس إنسانية للآخرة يؤلم أو يؤذي من كان يشعر بالوحدة النفسية الكلّية الجامعة بين الناس جميعاً، فالواعي بذلك يكره للناس العذاب والخسران كما يكرهه لنفسه، إلا أنه لا يملك إجبار غيره على ما يراه، لا الإجبار العقلي ولا الإرادي ولا الديني ولا المصيري، إذ ليس ذلك له ولم يجعله الله لأحد فضلاً عن استحالته الوجودية ، فالنتيجة أن الواعي بالوحدية الإنسانية النفسية يريد لغيره من النفوس أكبر قدر ممكن من الرحمة واللذة والسعادة والخير إجمالاً. وحيث أن تلك النفس المكذبة بالوعد والدين ستنال-حسب إيماننا-عذاباً في الآخرة، لأنها لم تؤمن بالتالي لم تعمل ما يناسب النجاة، فلا يبقى أمامنا إلا أن نرحم هذه النفس في الدنيا ما دامت لم تعتدي وترتكب جريمة تستحق عليها عقوبة دنيوية مثل أي نفس أخرى ترتكب هذه الجريمة أيا كانت دينها وعملها وأخلاقها كالقتل والسرقة مثلاً. فرحمة هذه النفس المكذبة المسالمة في الدنيا هو أولى الأعمال إن كنّا سنعمل معها شيئاً خاصّاً.

وإن كنّا في هذا الكتاب لا نريد أن نذكر شيئاً من خارج القرءآن قدر المستطاع ، إلّا أننا أيضاً نريد أن نشير إلى إمكان الاستدلال بأمور تاريخية وروائية وأشعار وأمثال ووقائع مختلفة من مجالات متعددة على هذه المطالب، فاخترت لذلك أن أشير إلى رواية واحدة من باب إظهار هذا النمط من الاستدلال والذي سيثيره حتماً بعض المسلمين على هذا الكتاب وسيعرضون عن كتاب الله وسيجعلون المركزية للروايات التي بأيديهم وعند رجالهم ويفضّلونها على بيان القرءآن حسب ما ظهر لنا وكشفناه. والرواية في كتاب البخاري الصحيح ، باب هدية ما يكره لبسه. "رأى عمر بن الخطاب حلة سيراء عند باب

المسجد. فقال يا رسول الله لو اشتريتها فلبستها يوم الجمعة وللوفد. قال إنّما يلبسها من لا خلاق له في الآخرة. ثم جاءت حل فأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر منها حلة ، وقال :أكسوتنيها وقلت في حلة عطارد ما قلت؟ فقال إنّي لم أكسكها لتلبسها. فكساها عمر أخاً له بمكّة مشركاً". أقول: حلّة حسنة من حلل الدنيا ، لم يلبسها ومتّع بها "أخا له بمكّة مشركاً". فالمشرك من لا يؤمن بالآخرة ، والحلّة يلبسها من لا خلاق له في الآخرة ، فبما أنه لا خلاق له في الآخرة فعلى الأقل نمتّع إخواننا في الإنسانية "أخا له" بغض النظر عن موقفهم السياسي "بمكة" ، وبغض النظر عن دينهم "مشرك" ، بأمور الدنيا ما دمنا لا نستعملها بحسب مقتضى ديننا وطريقتنا في العيش ، حتى لو كانت جميلة وحسنة وفخمة تستحق أن تُلبَس أمام الوفود وأمام الناس في الجمعة لإظهار الهيبة والجاه في الدنيا والذي يخلب أذهان العوام والجهّال والزوّار من طالبي الدنيا. ولا نطيل أكثر في هذا المجال ، وإنّما ذكرناه للإشارة وحتى يستطيع إن شاء الله من ينظر في كتابنا هذا في المستقبل أن يتمّ أبحاثه من جميع جوانبها إن لم يُكتَب لي أن أتمّها ، والله المستعان.

الحاصل : الوعد صادق والدين واقع ، حتى إذا كذّب الناس وادعوا ما ادعوه. الحقيقة تنافح عن نفسها بوقوعها. وعقوبة المكذّب بها كامنة في نفس تكذيبه بها. وأي عقوبة أخرى من خارجها هي افتئات على الله من جهة ، وتشريع لما يأذن به ، وهي ظلم إضافي لكونها عقوبة لا تتناسب وجودياً مع طبيعة "الجريمة". فهي ظلم وظلمات من جميع الجهات.

٩٠٩-{والسماَء ذات الحُبُك. إنّكم لفي قول مختلف. يؤفك عنه مَن أُفِك.}

أقول : اختلاف الأقوال حتم ، ووجود الإفك حتم ، كما أن وجود السماء ذات الحبك واقع. أي اختلاف الناس في قولهم يشبك اختلاف الحبك في السماء وهي الطرائق والنجوم ، فكأن اختلاف أقوال الناس وأفكارهم يشبه اختلاف الطرائق في السماء وكثرة نجومها. بمعنى آخر ، كون الناس في قول مختلف هو أمر طبيعي حتمي ، ولا يستطيع أحد أن يزيله كما لا يستطيع أن يزيل السماء ذات الحبك. ولذلك نجد التأكيد وهو ثبوت الحقيقة بالقَسَم وبإنّ واللام من "لفي". فالناس ستختلف أقوالهم في أمر الآخرة حتماً، وكذلك في كل أمر آخر من أمر الإيمان والقرءآن والرسول وما يتّصل بهذه الأمور. وبناء على ذلك، كل فرضية لتوحيد أقوال الناس بوسيلة العقوبة أو الإكراه أو الخداع أو التزوير أو أي طريق آخر هي فرضية باطلة وتناقض الحقيقة الحتمية التي ذكرها الله في هذه الآيات. ولم يأمر الله رسوله بأن يوحّد القول، فيجعل الكل على قول واحد ، ويزيل ظاهرة القول المختلف ويمحو الإفك من الأرض. فالله ذكر القضية ولم نجده يذكر ما يريده أنصار تقنين البيان وإكراه الإنسان على الأقاويل والأديان.

{يؤفك عنه مَن أُفك} أي من كان في نفسه مأفوكاً ، أو أفّاكاً ، فهذا هو الذي سيؤفك عنه. وهذا شاهد على مبدأ عدم تأثير الكلام إلا باستعداد وطبع وقبول وإرادة ضمنية أو ظاهرة من المتلقّي. أي الإفك لا يقبله إلا من كان هو نفسه قد "أفِك". والتشابه في اللفظ بين "يؤفك" و "مَن أُفك" بحد ذاته يكشف عن العلاقة بين الإمداد والاستعداد. فالوعد الصادق والدين الواقع للناس فيه قول مختلف ، ولن يؤفك عن أمر الوعد والدين إلا مَن أفِك. بالتالي ، لا معنى بمعاقبة المتكلّم بسبب بعض آثار كلامه أيا كانت في الناس، لأن الناس هي التي قبلت وترجمت الكلام بفعل ما يناسب ما هي عليه في نفسها. وهذا شاهد على مبدأ حرية المتكلّم ومسؤولية السامع. لأن المتكلّم وإن تكلّم بالإفك ، فإنه لا يستطيع أن يأفك إلا مَن هو نفسه مأفوكاً أو أفّاكاً ، فللمناسبة بين هذا المتلقي وبين الإفك استطاع أن يؤفَك عن ذلك الأمر الصادق الواقع.

ثم على أساس المناسبة بين القَسَم وجوابه ، وعلى اعتبار أن الحبك هو الخلق الحسن ، نستطيع أن نعتبر أن {والسماء ذات الحبك} وجوابها {إنّكم لفي قول مختلف} بمعنى أن اختلاف عقولكم وهي سماؤكم ، يؤدي إلى قول مختلف ، وهذا الاختلاف في القول في الدنيا هو أمر محبوك أي حسن ومقبول وجميل ومناسب لشأن الدنيا. ويشهد لهذا المعنى أن الله "أحسن كل شئ خلقه" و "صنع الله الذي أتقن كل شئ"، وحيث أنه جعل الدنيا بنحو تختلف فيها الأقوال حتماً ، فبين مصدق ومكذب ، ومقرّ ومنكر ، قطعاً في أمر الدين والقرءآن والرسول ، نستطيع أن نفهم معنى {والسماء ذات الحبك} وعلاقتها بالقول المختلف ، وأنّه حسن للدنيا وهو مُراد الله فيها. فاختلاف أفكار الناس مثل اختلاف النجوم ، وتعدد الأقوال مثل تعدد النجوم ، وكل فئة ستسير في ضوء هداية وطريقة نجم من هذه النجوم ، وهذا مُراد الله في الدنيا ، ولذلك لا يستطيع أحد أن يغيّر هذه الحقيقة ، وإنّما يستطيع أن يجعل إظهارها صعباً ومزعجاً ومؤلماً ومليئاً بالدم والغضب والحقد والنفاق وهو المرفوض. فلا أحد يستطيع أن يمنع ظاهرة القول المختلف في أمر الدين ، ولا في الأمور كلّها في واقع الحال ، لكن الذي يستطيع أن يسعى إليه بكثير من الظلم والظلمات هو منع الناس من إظهار ما عندها من قول وما استقرّ في نفوسها من فكر، بالإكراه والعقوبات الدموية والمالية. وستبقى الأقوال كالنجوم ، لها وجود في سماء عقول بني ءآدم ، شاء مَن شاء وأبى من أبى ، ولو كره الكافرون الظالمون من المعتدين على المتكلّمين.

الذي يهمّنا هنا أن الله ذكر القول المختلف ، وذكر حصول الإفك ، ولم يذكر عقوبة لابد من إيقاعها على من يختلف قوله عن قول الرسول مثلاً ، أو مَن يسعى لإفك الناس عن الدين الحق. وباقي ما ذكرناه يدور في هذا الفلك ، وقد يختلف معنا فيه مختلف ، إلّا أنه لا مجال للاختلاف المقبول مع حقيقة أن نصّ الآيات لم يذكر عقوبة على القول المختلف والإفك.

٩١٠-{قُتِلَ الخرّاصون. الذين هم في غمرة ساهون. يسئلون أيّان يوم الدين. يوم هم على النار يُفتنون. ذوقوا فتنتكم ، هذا الذي كنتم به تستعجلون.}

أقول: الخرص يظهر بالكلام. والسؤال كذلك يظهر بالكلام. فهذه الآيات تتحدث عن خرص وسؤال في النفس، أو خرص وسؤال ظهر في العلن وتُرجِم بالمقال، وعلى هذا الاعتبار الثاني نبني كلامنا. فنحن نفترض وجود خرّاص يسأل أيان يوم الدين ، ثم نقول "هل على هذا عقوبة بشرية في الآيات المذكورة" ؟

والجواب القطعي هو : لا عقوبة قانونية على ذلك.

قد يُقال : لكن الله نصّ على قتل الخرّاصين فقال {قُتِلَ الخرّاصون}. فكيف لا يجوز قتلهم والله يذكر قتلهم !؟ لاشك أنك ممن يعبث بالنصوص ويأخذ ما يشتهي منها.

أقول: على رسلك وانتبه لما تقوله ودقق في النص. حسناً، تريد أن تعتبر بأن صيغة {قُتِلَ} تعني القتل بمعنى الذبح البدني ، أنا معك ، فماذا تفعل بقوله تعالى "قُتِلَ الإنسان ما أكفره." ؟ بناء على تفسيرك يا مَن يأخذ بالنصّ وليس بالتشهي مثلي ، يصير معنى الآية هو وجوب الحكم على كل إنسان بأنه كافر ، حتى أنبياء والرسل من أولي العزم لأنه ينطبق عليهم اسم الإنسان بلا خلاف ، وبالتالي يجب قتلهم أو يجوز قتلهم بحكم قول الله "قُتِلَ الإنسان". وعليه، تكون هذه الآية حاكمة على كل إنسان بالقتل ، كان من كان هذا الإنسان، طفل رضيع، شيخ فان، امرأة مسالمة، رجل مؤمن، بل حتّى خاتم النبيين. تقبل هذا ؟ حيث أنّك لا تقبله ، فلا ترمينا بالتشهي والعبث بكلام ربّنا. ليس معنى {قُتِلَ الخرّاصون} بأي وجه من وجوه القراءات بمعنى القتل الذي هو الذبح البدني وسفك الدم وإزهاق النفس.

ففضلاً عن البرهان السابق المبني على نفس التعبير في نفس الكتاب الإلهي، نستطيع أن نقدّم أدلّة أخرى تراعي النصّ بحذافيره :

أوّلاً، الصيغة. {قُتِلَ}. هذه ليست صيغة أمر لأحد من البشر، لا الرسول المخاطب بالقرءآن ولا غيره. لم يقل الله "اقتلوا الخرّاصون". أو "اقتل الخرّاصون". حتى يُقال أنها آمرة بقتلهم ، ولو من وجه لغوي مقبول مبدئياً. الصيغة { قُتِلَ } ليست أمرية ، وهذا بحدّ ذاته كاف لإبطال الدعوى . ولا حتّى هي بصيغة "فليُقتَل" حتّى نحتمل ولو من بعيد وجود إشارة إلى أمر بقتلهم بمعنى سفك دمهم. انظر من حيث شئت، لا يمكن استنباط حكم بالقتل من هذه الصيغة القرءانية.

ثانياً، السياق. ليس في المقطع أن الله جعل عقوبة الخرّاص السائل أيان يوم الدين في الدنيا، بل نصّ على أنّها أخروية فقال {ذوقوا فتنتكم ، هذا الذي كنتم به تستعجلون}. فجعل ذوق النار هو عقوبتهم التي استعجلوها في الدنيا. {يوم هم على النار يُفتنون . ذوقوا فتنتكم ، هذا الذي كنتم به تستعجلون.}.

ثالثاً، اللغة . القتل في اللغة ليس معناه الذبح فقط ، بل يأتي بمعان أخرى ، وهي التي يشهد لها القرءآن وصياغته وسياقه في هذا المقطع تحديداً. والرجوع إلى معنى الكلمات في اللسان العربي هو من صلب فهم القرءان ، لأنه نزل "بلسان عربي". فالذي ادعى بأن "قتل" تعنى الذبح إنّما رجع، وإن لم يشعر، إلى المعاني اللغوية، سواء التي سمعها في مجتمعه أو درسها في كتاب ما أو كان من العرب الذين تُبنى اللغة على مقالهم واستعمالهم. أي هو رجع إلى "معجم" وإن لم يفتح كتاباً. ولذلك يحقّ لنا أن نرجع إلى نفس المعجم العام ، لنرى معنى القتل. فإذا رجعنا سنجد ضمن ما نجد معنى اللعن والإذلال والصرف والإبعاد. فهو بمثابة الدعاء عليهم باللعن ، وهو الطرد من الرحمة والبعد عن الحق ، وهذا مناسب لعملهم لأنهم {الخرّاصون} والخرص هو قول غير محقق ، يخترعه مخترعه بجهله وظنّه ولا يزال مرتاباً فيه ولا يرسخ في قلبه، وبالجملة الخرص هو شئ يستحق بنفسه أن يكون صاحبه مقتولاً بمعنى ملعوناً مذلولا ، لأن الرحمة والعزة في العلم والتحقيق واليقين.

الحاصل : الآيات تبيّن أن الخرص والسؤال أيان يوم الدين ، وهما من الكلام ، لا عقوبة عليهما في الدنيا بيد حكام البشر ، بل هو شئ يعاقب عليه الله تعالى يوم الدين.

٩١١-{وفي السماَء رزقكم وما توعدون. فوربّ السماء والأرض إنّه لحق مثل ما أنكم تنطقون.}

أقول: في الآية إشارة إلى أهمّية النطق الإنساني من حيث هو نطق. ولأن النطق عمل من أعمال الكلام في الجملة ، فيدخل النظر فيه في باب الكلام من الشريعة.

{إنّه لحقّ مثل ما أنّكم تنطقون}. الذي يقسم على حقّانيته الله هنا هو الرزق ، وأقسم الله بنفسه من حيث أنّه رب السماء والأرض، وبناء على مبدأ المناسبة بين القسم وجوابه ، وحيث أنّه جعل مثل الرزق ووجوده بالنطق الإنساني، فنستطيع أن نربط بين النطق وبين الرزق والربّ والسماء والأرض والحق. هذا حقل من الدلالات المرتبطة. ونطق الإنسان هو المثل الذي يجمع تلك الدلالات. كيف يكون هذا؟

النطق يجمع بين المعنى والمبنى. أي هو معنى في العقل يتنزّل في صورة في الطبيعة، فيظهر النطق. وصدور النطق يكون من ذات لها إرادة ونور معيّن به يظهر النطق. والمعنى الذي في النطق يمثّل رزق مَن سمع النطق. بالتالي، في هذا المثل ، ذات الإنسان تمثّل الربّ ، وعقله يمثّل السماء ، وجسمه يمثّل الأرض، ومقاصده تمثّل الرزق. فكما أن الإنسان ينطق ، كذلك الربّ يرزق. وكما أن الإنسان إذا نطق لا يستطيع أن يرجع ما نطق به ، كذلك الربّ إذا قضى بالرزق لا يرجع فيه.

وعلى ذلك، كلّما سمعنا نطق الإنسان تذكّرنا كلمة الرب والسماء والأرض. أي في نطق الإنسان يجتمع الرب والعالَم ، يجتمع بمعنى يتمثّل. {مثل ما أنكم تنطقون}. ومن هنا عظمة النطق من حيث هو نطق. لأن الله لم يقل "فورب السماء والأرض إنّه لحق مثل ما أنكم تنطقون بالخير". أي لم يقيّد ما ينطق به الإنسان، بل أطلقه. فكل نطق الإنسان يمثّل ما أقسم الله عليه وبه. الله كوّن العالَم بكلمته ، والإنسان يكوّن عالمه بنطقه. فالنطق خلق. ومن هنا عظمة وأهمّية النطق، وسعي الطغاة دائماً إلى تقييده وإخفائه ومنع الناس بالإكراه من الحرية في استعماله. لأن الطاغية يريد أن يخلق هو المجتمع وما فيه بنطقه هو وما يوافق نطقه فقط، ولا يريد منازعة من غيره من الناس في ذلك، إذ ليس الحكم إلا نطقاً يصدّقه الناس ويقبلونه ويعملون بمقتضاه. الحكومة كلمة. وربوبية الله تظهر بكلمته ، وخلافة الإنسان تظهر بنطقه. فتحرير البيان هو تحرير الإنسان . وتحرير الإنسان اجتماعياً هو إظهار لما هو عليه في نفسه ذاتياً، أي لا يكسب الإنسان حريّته من الخارج ، لكنّه يُظهر حريّته الحقيقية غير المجعولة وغير الاعتبارية بواسطة نطقه خصوصاً. مَن لا يكون حرّاً في نطقه ، كيف يكون حرّاً في غير ذلك من شؤونه. النطق أعظم سمات الإنسان ومركز أعماله الظاهرة في العالَم. وهو حظّه من الربوبية والصلة بالسماء والأرض. ومن يفهم هذا المعنى يبدأ يفهم لماذا أنزل الله كلامه للإنسان ، ولم ينزل له رغيفاً أو سيفاً أو آلة أو غير ذلك من أمور. حين يتكلّم الإنسان بكلام الله ، فإنه يتمثّل بأعلى قدر ممكن بحقيقة الله. ولذلك حين طلب موسى ما فوق ذلك من رؤية ، منعه الله وقال له "خذ ما آتيتك وكن من الشاركين" وذلك رسالته وكلامه. مسخ الإنسان هو تقييد نطقه ، ويتدرّج مستوى المسخ بحسب مستوى التقييد. الطغاة من أنصار تقنين البيان أعداء لجوهر الإنسان، ولا توجد وسيلة غير مشروعة في إبادة الطغيان ، ما دامت الوسيلة ليست طغياناً في حد ذاتها وعدواناً في نفسها. هذه أهمّية النطق الكبرى ، فلنعمل على تحرير نطقنا من عدوان أفكارنا وعدوان أعدائنا.

٩١٢-{هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين. إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلام قوم نكرون. فرا غ إلى أهله فجاء بعجل سمين. فقرّبه إليهم قال ألا تأكلون. فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشّروه بغلام عليم. فأقبلت امرأته في صرّة فصكّت وجهها وقالت عجوز عقيم. قالوا كذلك قال ربّك إنه هو الحكيم العليم. قال فما خطبكم أيّها المرسلون.}
أقول: الضيف من رسل الله ، ومن الآيات التالية وغيرها نعرف أنهم ملائكة. محلّ الشاهد أنهم حين بشّروا إبراهيم بغلام ، قالت امرأته العجوز عن نفسها {عجوز عقيم}، وكأنّها تبيّن أنها إن كانت عجوزاً عقيماً فكيف تنجب غلاماً. فردّوا عليها {كذلك قال ربّك إنّه هو الحكيم العليم}. فهذا نوع من الجدل والاعتراض على بشرى الملائكة، أو في أدنى حدّ هو استغراب وتعجّب. وفي جميع الأحوال هو قول فيه استغراب من صدق قول الرسل ، بسبب واقع طبيعي يُظهر مخالفة مقتضاه لمقتضى قول الرسل . فكونها {عجوز عقيم} هو واقع طبيعي ، فاعترضت بهذا على إمكان إنجابها غلاماً ، فمن جهة لا قوّة لها على تحمّل الحمل والولادة لكونها عجوزاً ، ومن جهة أخرى لا قدرة لها على الحمل لكونها عقيماً. فماذا فعلت الملائكة ؟ هل حكمت عليها بالردّة ووجوب القتل لأنها قالت ما يناقض قولهم أو فيه ولو رائحة اعتراض على ما قالوه وهم رسل الله وهم ملائكة فوق ذلك ؟ هل طلّقها إبراهيم لأنها جادلت رسل الله من الملائكة أو قالت ما يخالف ما قالوه ولو من حيث الاحتمال أو لجأت إلى النظر الطبيعي أمام قول الملائكة النوراني ؟ ماذا فعلوا بالضبط ؟ بكل بساطة أجابوا على قولها بقول يحلّ أساس إشكالها والسلام. فهي {قالت} وهم {قالوا}. ردّ على القول بقول. {قالوا "كذلك قال ربّك ، إنّه هو الحكيم العليم"}.

فالله الذي جعل العجوز ضعيفة والعقيم لا تلد ، هو الذي سيجعلك قوية وتلدين ، وقوله حكمة وعلم لا يناقض الحقيقة ولا يستحيل تحقيقه ولا يمتنع عليه إنفاذه. فكون الله ذاتياً حكيم عليم يعني أن قوله حق ولا يمكن أن يأتي مناقضاً للحكمة والعلم. فزوج إبراهيم نظرت إلى حكمة الله الظاهرة في الطبيعة ، وقضت بناء عليها. فالعجوز العقيم لا تلد غلاماً بناء على عادة الطبيعة وترابط الاستعداد بالإمداد فيها. وهم ردّوا بما يخالف ذلك. فإن كانت زوج خليل الله ، في بيت خليل الله ، في حضور رسل وملائكة الله، بعد سماع قول رسل الله عن الله ، قد راودها شكّ أو اعتراض أو استغراب أو نقد لقولهم ، واحترم الملائكة ذلك وأجابوها بما يكفي مثلها ويرضي قلبها ، وردّوا القول بالقول. فمن يزعم بعد ذلك أنه لا يملك شكوكاً واعتراضات وأسئلة ومناقضات على ما يأتي به رسل الله. إن الناس يكذبون على أنفسهم وغيرهم، ويخفون عن أنفسهم شكوك قلوبهم ومسائل عقولهم. وإرهاب الناس بقوانين التعبير والعقيدة هو على رأس قائمة أسباب هذا الكذب والدجل على النفس وعلى الغير.

٩١٣-{وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين. فتولّى بركنه وقال ساحر أو مجنون. فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم وهو مليم.}
أقول: في هذه الآيات يوجد ربط بين قول فرعون وبين أخذه ونبذه في اليم. أي لم يذكر غير ذلك من أعمال فرعون وشؤونه. جاء موسى بسلطان مبين ، قال فرعون عنه بأنه ساحر أو مجنون ، فنبذه الله في اليم. هذه السلسلة تكشف عن أن عقوبة قول الباطل على رسل الله وآياته، يتولّى الله القيام بها. وما هذا إلا تأكيد لما مرّ كثيراً في كتاب الله. فليس من شأن أحد أن يدافع بالعنف والعدوان عن رسل الله ما دام العدو لم يفعل أكثر من أن يقول الأباطيل عنده عنهم. فضلاً عن من هم دون رسل الله في الدرجة.

٩١٤-{ولا تجعلوا مع الله إلهاً ءاخر ، إني لكم منه نذير مبين.}
أقول: الجعل لا يكون إلا بالأفواه أي بالكلام. فإنه لا إله في واقع الأمر-حسب القرءان-مع الله. بالتالي جعل إله آخر مع الله يعني عدم قول بأنه يوجد إله آخر مع الله، وليس إيجاد إله في نفس الأمر في الخارج مع الله فإن هذا مستحيل استحالة مطلقة. ولذلك نسب الجعل لهم، {لا تجعلوا} وجعلهم يكون بكلامهم. فالنهي عن الجعل هنا هو في الواقع العملي نهي عن قول بأنه يوجد إله آخر مع الله. وعلى القاعدة العادلة ، لا تجد في الآية أن الله يأمر رسوله بأن يكره هؤلاء على أن لا يجعلوا مع الله إلهاً آخر، هذه ليست وظيفته، لكن وظيفته هي {إنّي لكم منه نذير مبين}. فهو نذير ينذرهم سوء عاقبة الشرك ، ومبين يبيّن لهم برهان ذلك أو يبيّن لهم بطلان الشرك أو كل ذلك وغيره من معاني التبيين. فليس في الآية "ولا تجعلوا مع الله إلهاً آخر ، ومن جعل فاقتله أو اصلبه يا رسول الله" أو شئ يدلّ في محصّلته على هذا المعنى.

٩١٥-{كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا "ساحر أو مجنون". أتواصوا به ، بل هم قوم طاغون. فتولَّ عنهم ، فما أنت بملوم. وذكِّر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين.}
أقول : هذه من الآيات المهمة والصريحة في الباب. فالله ذكر المسألة وذكر جوابها والتكليف الشرعي فيها. وفصّله وشرحه. أي الله أفتى في هذه المسألة ، وحدد تكليف الرسول فيها بوضوح .
أمّا المسألة فهي : كيف نتعامل مع الذين يقولون عن الرسول بأنه ساحر أو مجنون خصوصاً ؟ أو مع المشركين الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر وينكرون الرسل ودينهم عموماً ؟

أمّا الجواب فهو في أمرين :

الأمر الأوّل هو {فتولَّ عنهم}. والتولي ليس عدواناً عليهم ! تولّ عنهم ، اتركهم وشأنهم ، {فما أنت بملوم}. أي لست ملوماً على شركهم وقولهم الباطل عن رسل الله وعن التوحيد والدين عموماً.

الأمر الآخر هو {وذكِّر} والتذكير ليس عدواناً عليهم ! ذكّر أي تكلّم بما أرسلناك به، وذكّر الناس بحقيقة الأمر، {فإن الذكرى تنفع المؤمنين}.

وكما ترى، فالله لم يترك هذه القضية بغير أمر شرعي. فلا يُقال بأن ما لم يضع الله عليه عقوبة من الأقوال الباطلة يجوز لحكام البشر أن يخترعوا له عقوبة من عند أنفسهم. فإن الله حكم في هذه القضية. وبيّن التكليف فيها. ولم يذكر عقوبة نفسية أو مالية على الرسول أن ينزلها بهؤلاء. بل أمره صراحة بأن يتولّى عنهم، وبأن يشتغل بالتذكير، وليس له وراء ذلك عمل من هذه الجهة مع المشركين الذين لم يقوموا إلا بقول أشياء ويدينوا بدين غير دين الرسول. القوم الذين يقولون الباطل ، ويتواصون به ، ويطغون فيه ، ويجعلون ما هو باطل حتّى في حق الله تعالى ، ويطعنون في الرسل ، هؤلاء ليس من تكليف الرسول فضلاً عن غيره أكثر من التولّي عنهم والاشتغال بالذكر الذي ينفع المؤمنين.

هذا أمر.

أمر آخر في الآيات هو في قوله تعالى {فذكر إن الذكرى تنفع المؤمنين}. فحين قيّد الله الانتفاع بتذكير الرسول، وهو كلام، بأن يكون من المؤمنين، فإنّه يشهد على مبدأ عدم تأثير الكلام باستقلال عن ذات وطباع وإرادة ومشيئة وحال السامع. فلو كان كلام إنسان يؤثر في سامع باستقلال عن حال السامع، لكان تذكير الرسول ينفع العالمين ولا ينفع فقط المؤمنين. كلام الرسول لا ينفع إلا فئة قابلة له، كذلك كلام غيره لا ينفع إلا فئة قابلة له. الكلام من حيث هو كلام لا يؤثر باستقلال عن متلقّيه. بالتالي مسؤولية التأثر بنوع ما من أنواع التأثر راجعة إلى السامع وليس المتكلّم. وإلّا، فإن كلام الرسول ، بل كلام الله، يحدث في بعض الناس آثاراً سيئة، مثل قوله تعالى "وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً"، فهل الرسول ملوم على هذا التأثير ؟ إن قلنا بوجوب معاقبة المتكلّم في حال استمع إليه شخص وفعل فعلاً سيئاً، أو انتهى إلى حال سيئة ، فالواجب إذن لوم الرسول على كل من تأثر بكلامه تأثيراً سلبياً، أو ازداد سوءاً بعد سماع كلامه على ما كان عليه قبل سماع كلامه، بينما الله ينصّ صراحة على أن الرسول ليس بملوم ، مطلقاً، لا على ما يسلكه الناس من مسالك، ولا على عدم استجابة بعض الناس له ولا على أي شئ من تأثّر الناس. المؤمن الذي انتفع بتذكير الرسول فإيمانه هو سبب الانتفاع وليس نفس ألفاظ الرسول وحدها ، ولو كانت ألفاظه وحدها تسبب ذلك لاهتدى كل من سمع لفظة من رسول ، وهذا باطل فالمقدّم مثله. فمن انتفع بكلام فهو المسؤول ، ومن أضرّه كلام فهو المسؤول ، هذا حكم العدل وهو عين المُشاهَد والمعقول.

٩١٦-{والطور. وكتاب مسطور. في رق منشور.}
أقول: لا يوجد هنا دليل على مسألتنا دلالة معتبرة في الاحتجاج. لكن من حيث أن الآيات تناسب موضوع الكلام، والكلام بشكل عام داخل في مسألتنا ، فأحببت أن أشير إلى بعض المعاني المستنبطة من هذه الآيات بإذن الله.

{والطور}. الطور ليس الجبل فقط، لأن الله لو أراد أن يقول "والجبل" لقال ذلك، كما قاله بعد بضع آيات من نفس السورة "وتسير الجبال سيراً". فالطور أخذاً من قصّة موسى هو جبل التكليم. أي الجبل مضموماً له معنى الكلام، وتنزّل الكلام. ومن هنا نجد المناسبة بين الطور وبين الكتاب والمسطور والرق المنشور بعده. والسؤال: ما علاقة الجبل بالتكليم ؟ لماذا التكليم كان على جبل ؟ الجبل فيه معاني : الصلابة والرسوخ والقوّة. وفيه معنى الاعتزال عن الناس والمجتمعات. وفيه معنى رؤية الحياة على الأرض بصورة صغيرة. وفيه معنى المعدنية وأساس المواد الطبيعية المجرّدة من حيث أنه حجر. هذه المعاني الأربعة ، القوة والعزلة والصغرة والمعدنية ، لها ارتباط مهم يناسب الحصول على الكلام الإلهي أو أي كلام يراد له صناعة الحياة بدلاً من أن يكون مجرّد كلام يعكس الحياة. يوجد كلام يؤثر ويغيّر ، ويوجد كلام يصف ما هو واقع فقط. كلام الأنبياء والعلماء الأصل فيه أن يكون من صنف الكلام الذي يؤثر في واقع الناس ويسعى لتغييره ، ويضع المعايير والقيم التي على أساسها سيتم هذا التغيير. ثم لأن الكلام الإلهي عالي المعاني ، فيحتاج الإنسان إلى أن يأخذه بقوّة ويسعى لأن يكون من الراسخين في علمه، ولا يداهن فيه ولا يحرّفه ولا يغيّره من أجل أحد أو شئ. وحتّى يصلح الإنسان للعمل على تغيير غيره ، لابد أوّلاً من أن يعرف نفسه ويميّزها عن غيره ثم يغيّرها بنحو جوهري ثم يسعى لتغيير غيره، ومن أجل ذلك يحتاج إلى العزلة، ولا خير فيمن لا عزلة له. ومن أجل فهم هذه الحياة، لابد من التجرّد قدر الإمكان ، ولو مؤقتاً ، من كل الأموو غير الضرورية للعيش ، ويتقلل قدر إمكانه ، حتى يعرف الضروري من غيره، ويعرف الجوهري من غيره، أي يحتاج أن يرجع إلى معدن الطبيعة والأساس الذي تقوم عليه. وكذلك من مساعي العلماء اكتشاف الأساس الذي يقوم عليه الوجود، فيتناسب ذلك مع الخلوة في جبل لأنه في الجبلية معنى أساس الطبيعة المجتمع إذ هو الأرض والأرض أساس الطبيعة المعاشية والمجتمع. إذن، بشكل عام ، أخذ الكلام على جبل ، يعني أخذ الكلام مع استشعار المعاني المهمة لحسن استقبال الكلام وتفعيله في وجودك وإرساله لغيرك.

{وكتاب مسطور.} بما أن الآية التي تليها هي {في رق منشور} فلابد من فهم معنى الكتاب المسطور بنحو يغاير معنى الرق المنشور، ولابد أيضاً أن يكون معنى الكتاب المسطور سابقاً في حقيقته على معنى الرق المنشور لأنه جاء قبله ولأن الرق المنشور إنّما هو الكتاب المسطور فيه {في رق}. فما معناه إذن؟ الكتاب المسطور هو قلب العالِم. قال الله "أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه". وكذلك قال "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون" وقال "نزل به الروح الأمين على قلبك". فنعمت ربّه التي هي القرءان، تم تسطيرها على قلب النبي. فالقلب هو الكتاب المسطور، والذي يحصل بعد مرحلة الطور، وهي العزلة على جبل التكليم. وكذلك هو التسلسل الواقعي. يبدأ الإنسان بالتوجّه إلى المعنى، والتأمل فيه والتفكير، ثم بإذن الله وفضله تنكتب المعاني في قلبه، ثم في المرحلة التالية قد ينتقل إلى {في رقّ منشور} وذلك حين ينشر ما استقر في قلبه في الخلق والناس. وهذا يدلّ على اختلاف مرحلة التسطير على مرحلة النشر، ولذلك يوجد شئ اسم كتم ما أنزل الله وكتم البيّنات والهدى ، فالكتم

هو أن تدخل في مرحلة الكتاب المسطور دون أن تنتقل إلى مرحلة الرق المنشور . ونشر المعاني بالكلام قد يكون بالخطابة أو بالكتابة أو بكلاهما. والمعتبر في النشر هو الكتابة. {في رقّ منشور}. لأن الكتابة تنشر الكلام عبر الزمان والمكان ، وتحفظ بدرجة أعلى الألفاظ من التغيير والنسيان مما تحفظه الخطابة والذاكرة البشرية.

إذا تأملنا في عملية التعلّم والتكليم سنجد أن الأصل فيها أن تخالف ما عليه الناس ، حتى إذا كانت مخالفة بالدرجة لا بالنوع. لأن الكلام الذي يساوي من كل الجهات والدرجات ما عليه الناس، ففائدته تقتصر على وضع ما هم عليه في لغة بحيث يحفظونه ويكررونه، وهذا أمر جيّد إلا أنّه يعتبر من تحصيل الحاصل أو إبقاء الحاصل على ما هو عليه، بينما الأصل أن الإنسان لابد أن يكون دائماً في زيادة علم وفضل "وقل رب زدني علماً"، فالأمّة التي تفترض أنها وصلت إلى درجة ما فوقها درجة هي أمّة كافرة، كالأمم التي تفرح بما عندها من العلم وتكفر بما يأتي به الرسل من العلم، أو الأمّة التي تأخذ ما عندنا وتكفر بما وراءه وإن كان هو الحق من ربهم. فيمكن أن نصف الحال هكذا : في أي موضوع ، إمّا أن تكون محقّاً أو مبطلاً ، وإن كنت محقّاً فلابد أن لك درجة في الحق ويوجد فوقها درجات إلى ما لا نهاية. فإن كنت مبطلاً ، فلابد أن تكون منفتحا على كلام مغاير لما عندك حتى ينقلك إلى الحق. وإن كنت محقّاً، فلابد أن تكون منفتحاً على كلام مغاير لما عندك من وجه حتى ينقلك إلى ما هو أحق من الحق الذي أنت عليه ولو في الصورة والتجديد والصياغة المختلفة من وجه وفيها حيوية وحياة أكثر. فقد تكون على هدى، ولكن يأتيك ما هو أهدى مما عندك. وقد تكون على علم، ولكن يأتي من هو فوقك في درجة العلم. ويستحيل أن يقف الأمر عند حد، لأن الله لا حد له وفضله لا حد له. "وفوق كل ذي علم عليم". والعليم مطلقاً هو الله فقط، بالتالي لا يقول بأنه احتوى على العلم مطلقاً إلا كافر بالله ومتكبّر في نفسه. وبناء على هذا الأصل ، تتميّز الأمّة المؤمنة والعاقلة بأنّها تفتح أبواب الإتيان بكلام مخالف لما عندها ، فتحاً لا يثبّط أحداً من تقديم ما عنده من كتاب مسطور في رقّ منشور. بعبارة أخرى أوضح منها ومناسبة لأفهام المعاصرين : ميّزة وعلامة المجتمع الإنساني المترقّي هي حرية الكلام، وتحديداً الكلام المخالف لما استقرّ في المجتمع وساد فيه. فتح قنوات الكلام والنشر أساس مطلق لمجتمع يستحق وصفه بالإيمان بالله وبالإيمان بالإنسان.

٩١٧-{إن عذاب ربّك لواقع. ما له من دافع.}

أقول: هنا نجد معنى الواقعية ، أي الواقع هو ذلك الشئ الذي ما له من دافع. ويمكن عكس القضية فنقول، ما يمكن دفعه فليس بواقع. فمن ادعى لشئ ما الواقعية ، فلابد أن لا يخشى الدافعية.

وكذلك ، الحقيقة الواقعة قيمتها النهائية في آثار وقوعها على من ستقع عليهم. فقد يكون الشئ واقعاً، لكنه غير مهم بالنسبة للبعض لأنه لا يخصّهم، مثل حصول كارثة اقتصادية في بلد نائية لا تتصل بنا، فهذا قد لا يكون مهما فعلياً بالنسبة لنا من وجه. وإن كانت الواقعة تخصّ الجميع ، فالتكذيب بها هو عقوبة من يكذّب بها ، لأن عدم عمله بنحو مناسب لافتراض وقوعها سيؤدي-حسب الدعوى-إلى آثار سلبية عليه، بالتالي تكون هذه الآثار هي العقوبة المناسبة لتكذيبه.

وعلى الأصلين ، أصل الواقعية وأصل العقوبة الوجودية ، نستطيع أن نردّ على كثير من قواعد تقنين البيان. لأن بعضها يفترض أن التكذيب بالعقيدة أو بالحادثة يؤدي إلى إبطال أثر العقيدة والحادثة وجودياً. وبعضها يفترض أن عقوبة غير العقوبة الوجودية هو أمر عادل. فهذه أصول مهمة لابد من أخذها بعين الاعتبار أثناء النظر في كثير من مسائل الكلام.

٩١٨-{فويل يومئذ للمكذبين. الذين هم في خوض يلعبون. يوم يُدعّون إلى نار جهنّم دعّاً. هذه النار التي كنتم بها تكذّبون. أفسحر هذا أم أنتم لا تُبصرون. اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم، إنما تجزون ما كنتم تعملون.}

أقول: هذه الآيات بعد آية العذاب الواقع الذي ما له من دافع. وكما ترى فإنها تعزز المعنى الذي قررناه في الدليل السابق. لأنها تذكر المكذّبين بذلك الواقع ، وخوضهم في الدنيا الذي يظهر بالكلام "حتى خوضوا في حديث غيره"، ثم تبيّن عقوبتهم بأنّها نفس النار التي كذّبوا بها، وواقعية هذه النار وأنّا ليست سحراً هي جزاء ما كانوا يعملون في الدنيا. الآيات هنا تتحدث عن المكذّبين. والتكذيب موقف عقلي من دعوى وجودية. الدعوى الوجودية هنا هي الرسول الذي يدعي أمام الناس بأنه يوجد شئ اسمه آخرة وفيه عذاب واقع ما له من دافع. والتكذيب هو موقف عقلي قد يظهر بتعبير قولي أو فعلي وقد لا يظهر بل يكتمه الإنسان في نفسه ولكن قطعاً سيظهر آثار التكذيب بشئ من أقوال وأفعال المكذّب في حياته عموماً وإن لم يواجه الرسول نفسه بقول أو فعل، إذ قد يسمعه ويكذب بدعواه ويمشي في حال سبيله لا يتعرّض للرسول بأذى ولا عدوان، ومع ذلك يكون من المكذّبين إذ يكمل حياته كما كانت قبل سماع هذه الدعوى فيعيش مشركاً أو مسرفاً أو ما أشبه. فليس كل مكذّب من المعتدين على الرسول والمؤمنين، لا في النصّ ولا في الواقع. وهذا جلي. ولذلك لابد من النظر في الآية وما تفترضه. الآية هنا تفترض المكذّب المحض وتذكر له عمل واحد ، {فويل يومئذ للمكذّبين. الذين هم في خوض يلعبون.}. فلم تقل: فويل يومئذ للمكذّبين الذين يعتدون على الرسول والمؤمنين، مثلاً. بل ذكرت الخوض واللعب. فما معنى {في خوض يلعبون} ؟

ورد الخوض في مواضع من كتاب الله. ولا في واحد منها تصريح بأنه عدوان على أبدان الناس وأموالهم. فمرّة جاء مبهماً "وخضتم كالذي خاضوا". وثانية "حتى يخوضوا في حديث غيره" فالخوض هنا عمل كلامي. وثالثة مثلها. ورابعة "وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ" ثم احتج عليهم وختم ب"قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون" فالخوض هنا هو ذلك الكلام الباطل الذي قالوه في أوّل الآيات، وردّ عليهم بقول وأمره الله بأن يذرهم في خوضهم يلعبون. وخامسة "ولئن سألتهم ليقولون إنما كنّا نخوض ونلعب قل أبالله وءاياته ورسوله كنتم تستهزءون". فالخوض هنا استهزاء، ويظهر بالكلام. وفي سادسة "فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون". وسابعة مثلها. وثامنة قول أهل النار "كنّا نخوض مع الخائضين" وهي مبهمة.

النتيجة : الخوض في كتاب الله حين يتم شرحه هو دائماً عمل كلامي. والأمر الوحيد الذي وجهه الله لرسوله في كيفية التعامل مع الذي يخوض ويلعب هو أن يذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون، أي الآخرة. فهو أمر بتركهم ليبقوا في خوضهم هذا حتى القيامة، وليس حتى يتغيّر الظرف السياسي للرسول في الدنيا كما هو واضح جدّا ولولا تحريف المحرّفين لما احتجنا إلى إيراد هذا الاحتمال المطلق البطلان.

ويؤكد النتيجة السابقة الآيات محل نظرنا. فإن الله ذكر العذاب الواقع، ثم ذكر المكذّبين الذين هم في خوض يلعبون. ثم قال لهم في الآخرة وهم في النار {هذه النار التي كنتم بها تكذّبون} إذن كذّبوا بالنار وأكلموا حياتهم في خوض يلعبون، وانتهى حالهم إلى تلك النار التي لم يتوقوها وهو جزاؤهم {إنّما تجزون ما كنتم تعملون}. ولم يذكر أي أمر للرسول غير ما سبق من أن يذرهم في خوضهم يلعبون حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون.

إذن، التكذيب بأمور الإيمان ، والخوض فيها بالباطل والاستهزاء والتكذيب ، وإظهار ذلك بالكلام والحديث في الدنيا ، هو أمر جائز قانونياً ، أي لا يجوز إكراه أحد على ترك ذلك أو عدم إظهاره ، بل له أن يخوض ويلعب كما يشاء في الدنيا ، وجزاؤه بيد الله في الآخرة .

٩١٩-{...كل امرئ بما كسب رهين.}
أقول: هذه الكلّية من شواهد مبدأ الفردية في القرءان. وهو مبدأ عام يدخل في مسائل كثيرة ، منها مسألة الكلام. هذا مع إبقاء قضية الإلحاق الواردة في الآية على محلّها ، من حيث أنها شاهد على فضل الله تعالى ، لكن العدل هو أن لا يؤاخذ الشخص بغير ما اكتسبه هو نفسه.

بتطبيق هذا المبدأ على أصل مسألة الكلام يتبيّن أن المتكلّم لابد أن لا يؤاخذ بغير كلامه في حدود كلامه وبحسب طبيعته. وطبيعة الكلام أنّه لا أثر مستقلّ له ، ولا أثر أحادي له. أو ما يمكن أن نسمّيه من باب الاصطلاح ، مبدأ الاعتمادية ، ومبدأ التعددية .

مبدأ الاعتمادية ، هو أن الكلام لا يؤثر في المتلقّي إلا بقبول ما من المتلقّي . الآن أهمّ مآخذ على هذا المبدأ هي مسألة الطفل ومسألة الجندي. فالطفل قد يقوم له والده "افعل كذا" فيفعله الطفل لأن والده قال له ذلك، فهل هذا يطعن في مبدأ الاعتمادية بالتالي يكون الطفل وحده هو المسؤول عن فعله وليس الوالد الذي أمره بأمر هو كلامي بحت ؟ والجندي وكل من يشبهه في كونه ينفّذ الأوامر بغير مناقشتها بحسب طبيعة عمله، كالممرضة التي تحت الطبيب مثلاً ، أيضاً هذا يتم أمره بشئ فيعمل به ، فهل مسؤولية العمل على الآمر أم المأمور أم كلاهما ؟ فإن أدخلنا الآمر في العقوبة فكيف وهو مجرّد متكلّم فكيف يكون مسؤولاً عن عمل قام به غيره ؟ الجواب المناسب لهذا الكتاب هو أن مبدأ الاعتمادية لا ينخرم بهاتين المسألتين . لأن المبدأ يصف حقيقة واقعية ، وهذه الحقيقة تم الإقرار بها في نفس المسألتين. ففي مسألة الطفل ، الطفل إنّما يقبل من "والده" ، وليس من أي شخص، فهذه القابلية في الطفل هي التي جعلته ينفذ الأمر من وجه. ويتبيّن بطلان القابلية المطلقة للطفل من والده ووالدته ، من حيث أن الطفل لا يقبل كل أمر منهما، "اذهب إلى النوم" و "فرّش أسنانك" و "لا تضرب أختك" و "قم بواجباتك المدرسية" ، وأوامر لا حصر لها من الوالدين لا يطيعها الطفل أو لا يعقلها من الأساس أو يقاومها حين لا تتناسب مع ما يريده هو. وهذا يعلمه كل من له أولاد أو تذكّر كيف كان حين كان طفلاً أو صبياً. وهو ظاهر. وكذلك في مسألة الجندي. الجندي لا يقبل الأوامر من أي شخص ، بل من رئيسه فقط. ثم حتى أوامر الرئيس لا يقبلها دائماً ومطلقاً خصوصاً إذا كانت ظاهرة الشناعة والقبح أو كان الجندي يدرك مغزاها ويرفضه، ولذلك توجد عقوبة على "عصيان أوامر الرئيس" وما أشبه سواء في المؤسسات العسكرية أو المدنية العامّة أو الخاصّة. فمن جهة لا يطيع إلا بقابليه ، ومن جهة أخرى هذه القابلية ليست مطلقة بل راجعة إلى إرادة من الفاعل بوجه ما. بالتالي مبدأ الاعتمادية ثابت بغير استثناء. وأمّا تفاصيل المسألة وهي المتكلّم الآمر يستحقّ عقوبة على أوامره الكلامية أم لا ، فليس هذا محلّ تفصيلها ، ولكن في الجملة حتى لا نبقيها مفتوحة نشير بكلمة : حرية الكلام تتضمّن تقييد المتكلّم نفسه بنفسه ، كما مضى وهو مبدأ عظيم في كل حرية. فقد تكون عقوبة المتكلّم الآمر هي أخذ طفله منه بسبب إساءة التربية ، وهي عقوبة غير مباشرة وإن كانت عقوبة مباشرة للطفل من وجه بسبب فعله. وقد يضع المجتمع قانوناً يقرّ به الوالدين طوعاً وهو أن الذي يأمر طفله بجريمة يعاقب هو على هذه الجريمة، فيكون من باب تقييد النفس بالنفس. وكذلك الأمر في الرئيس ، قد تضع كل مؤسسة في عقد الرئيس

إقراراً بقبول الخلل العملي الذي ينتج عن أوامره ونفذها مرؤوسيه. وفي هذا الضوء تستطيع أن ترى الجواب الذي لا يخلّ لا بحرية الكلام ولا بالمبادئ العادلة الثابتة.

مبدأ التعددية ، هو أن الكلام لا ينتج أثراً واحداً في المتلقّين مهما كانت صورته. حتى إذا كان الكلام أفصح الكلام على الإطلاق ، وكان الكلام ظاهراً مقصده مقرراً معناه في نفوس المتلقّين بما لا مزيد عليه على الإطلاق ، فإنّه بالرغم من ذلك ليس للكلام أثراً في المتقلّين ذا شكل واحد بل العادة أن يكون الآثار متعددة ، وقد تكون من النقيض إلى النقيض. كل متكلّم يعرف ذلك ، وكل من يدرس المسألة في القرءآن أو في الآفاق وفي الأنفس يعرف ذلك. مثلاً ، "أقيموا الصلاة". هذا أمر بفعل من الرسول إلى الناس. هل له أثر واحد ؟ لا. بعض الناس أراد أن يصلّي فصلّى، وبعضهم لم يصلّي، وبعضهم عرف وآمن لكنّه أحياناً يصلّي وأحياناً لا يصلّي، وبعضهم لم يكن يصلّي ثم صار يصلّي، وبعضهم كان يصلّي ثم صار لا يصلّي ، ثم البعض فهم الصلاة بمعنى قراءة القرءان، وبعضهم فهمها بأنها الصلوات الخمس، وبعضهم فهمها بأنها الدعاء فقط، إلى آخره . القرءآن قال "إنّما إلهم إله واحد". فهل معنى واحد تقرر في نفوس الكلّ بنفس المعنى؟ كلّا. البعض فهم الوحدة العددية ، والبعض فهم الوحدة المطلقة، والبعض لم يفهم شيئاً ، والبعض فهم ولم يؤمن، والبعض آمن ولكنه خلط إيمانه بشرك، وهلمّ جرّاً. يستحيل على أي كلام أن ينتج أثرا معنوياً أو عملياً بشكل واحد. فلا في تقرير معناه في النفوس، ولا في عمل النفوس بهذا المعنى، لا يوجد أحادية في الأثر. وبناء على ذلك. فإذا أدخلنا عامل مقاصد المتكلّم التي قد لا تظهر في نصّ كلامه ، كان الكلام أكثر سعة مما سبق. لأن المتكلّم قد يقول ما يظهر الكفر، لكنه يقوله على سبيل الحكاية أو على سبيل تجربة من حوله ليرى مقدار عقولهم وإيمانهم وإن كانوا يملكون ردّاً عليه، وقد لا يخبرهم بأنه يقصد ذلك حتى يكون أبلغ في التعبير والتأثير من حيث إظهار الجدّية. وقد يقول شيئاً على سبيل الهزل والاستهزاء. وقد يقوله على سبيل الإيمان به على معنى غير المعنى المتبادر منه، كالذي قال "لا إله إلا أنا" ، أو "أنا الحق" ، فاختلف الناس في فهمه من النقيض إلى النقيض ، وكل ما فهموه يحتمله كلامه، ونحن لا نعرف بالضبط مقصده هو الذي استقرّ في نفسه، بل قد يكون هو نفسه لا يعرف ما استقرّ في نفسه لأنه نطق عفواً ولاشعورياً وعن غلبة حال أو غير ذلك من أسباب الكلام التي لا تُستَهلَك في الوعي المطلق والمباشرة والقصد الصريح الواضح للمتكلّم من كل جهاته.

{كل امرئ بما كسب رهين} تقتضي أن لا يؤاخذ المتكلّم إلا في حدود كلامه. والعدل يقتضي الردّ على الكلام بالكلام. ومبدأ الاعتمادية ومبدأ التعددية يضيئان هذا الأمر.

٩٢٠-{يتنازعون فيها كأساً لا لغو فيها ولا تأثيم.}

أقول: اللغو من الكلام. فهل يجوز تقييد أحد بالإكراه على اللغو في الدنيا بسبب أن الجنّة ليس فيها لغو؟ الجواب الواضح هو : ليس في نصّ الآية ما يوجب ذلك . أمّا المفهوم منها ، فيأخذ المؤمن في دنياه بما يشبه الجنّة ما دام يوجد شواهد أخرى صريحة في الكتاب العزيز تبيح ذلك الأخذ ، ولا يكتفي بما في الجنّة فقط ، لأن الدنيا ليست الجنّة ، وإلّا لجاز أيضاً أخذ بقية ما في الجنّة وحمله قسراً على الدنيا وهذا مستحيل وسيناقض الكثير من الأوامر الشرعية ، مثلاً شرب الخمر نفسه ، في الجنّة شرب الخمر جائز وفي الدنيا أمر الله المؤمن باجتنابه . أخبر الله أن من صفات عباد الرحمن أن إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً. فهذا أمر صريح في موضع منفصل يشبه ما في الجنّة ولكن ليس فيه إكراه للّاغين بالكفّ عن اللغو. بل قال الله "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم". فهذا نوع من اللغو لا يؤاخذ الله به ، فضلاً عن

جواز مؤاخذة البشر بعضهم البعض به في الدنيا. الحاصل، بناء القوانين في الدنيا على ظاهر ما في آيات الجنّة عمل عبثي لم يأمر الله به. وإنّما أشرت لهذه المسألة حتى يكون كتابنا هذا محيطاً قدر الإمكان إن شاء الله بقضية الكلام في القرءان. والله المستعان.

٩٢١-{{وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون. قالوا إنّا كنّا قبل في أهلنا مشفقين. فمنّ الله علينا ووقانا عذاب السموم. إنّا كنّا من قبل ندعوه إنّه هو البرّ الرحيم.}
أقول: في هذه الآيات دليل هام على أهمّية الكلام في حياة الإنسان. وهي من الآيات العجيبة. ها هم القوم في الجنّة ، يملكون كل لذة ممكنة ، ومع ذلك يتذكّرون الدنيا وما صاروا إليه . لاحظ مضمون الكلام وأنّه كلّه وصف لما قد وقع. وليس فيه "فائدة" مستقبلية ولا عملية، على عكس ما يزعمه البعض من أن فائدة الكلام لا تكون إلا في العمل البحت وكل كلام لا ينتج عملاً فلا قيمة له أو حتى يجوز قمعه. لاحظ.

{إنّا كنّا قبل في أهلنا مشفقين}. هذا وصف بحت للماضي.
{فمنّ الله علينا} وصف للماضي.
{فوقانا عذاب السموم} هذا وصف للماضي، وبديهي لأنهم الآن في الجنّة.
{إنّا كنّا من قبل ندعوه} وصف لعمل مضى وانتهى.
{إنّه هو البرّ الرحيم} حقيقة مطلقة عن الله ، وصف بحت .

الإنسان يقول ليس فقط ليعمل شيئاً ، بل نفس قوله هو عمل من أعماله ، بل لعله أهمّ أعماله. فليكن هذا ببالك حين تناقش في أهمّية الكلام وأنوا ع الكلام.

٩٢٢-{فذكّر ، فما أنت بنعمت ربّك بكاهن ولا مجنون. أم يقولون شاعر نتربّص به ريب المنون. قل تربّصوا فإني معكم من المتربّصين.}
أقول: بعد أن ذكر الله النار والجنّة ، وهي أخبار. بدأ بأمر الرسول بما عليه فعله. من أوّل آية {والطور} إلى هذه الآية {فذكّر} كلّها أخبار. وهنا بدأ الأمر. وهو {ذكِّر}. فهو عمل كلامي، غير عدواني. وحتى يستطيع الرسول التذكير بغير التعرّض لعدوان ، وكل رسول ووارث له ، فحرية الكلام ضرورة. هذه واحدة.

وأخرى وهي مهمة ، كيفية الردّ على الطاعن في الرسول. {أم يقولون} {قل}. على القاعدة. وليس أم يقولون شاعر فاقتلهم واسجنهم إن استطعت. وقد مرّت هذه الطريقة كثيراً فلا نطيل فيها.

٩٢٣-{أم يقولون تقوّله بل لا يؤمنون. فيأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين.}
أقول: الآية السابقة كانت طعناً في الرسول ، وهذه الآية طعن في القرءآن مباشرة وفي الرسول غير مباشرة. فكيف نردّ على من يطعن في القرءان ؟ الجواب : تقرير الواقع بحسب وجهة نظرنا ، وذكر تجربة حاسمة تفصل في القضية . أمّا التقرير ففي قوله {بل لا يؤمنون}. وهذا حكم عليهم ، فيجوز أن يحكم الناس بعضهم على بعض بالإيمان وعدمه ، حسب وجهة نظر المتكلّم طبعاً ، وهو من الردّ على الأقوال، فهنا لم يردّ على القول فقط بل ردّ عليه من جهة قائله . وأمّا التجربة فهي {فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين}. بالتالي يجوز لمن يريد أن يجرّب ذلك أن يسعى لأن يأتي بحديث مثله ، ولا يجوز

بأي وجه الاعتداء عليه لأنّه حاول الإتيان بمثل القرءآن وأظهر ذلك، فإن الله أمر بذلك {فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين}. وكما ترى لا عدوان في الآيتين ، بل ردّ على القول بقول .

٩٢٤-{أم خُلقوا من غير شئ أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون.}
أقول: هنا طعن في التوحيد. وإن لم يذكر طعن القائلين ، إلا أنه ردّ على مضمون كفرهم بالاحتجاج على التوحيد وقضية الخالقية والربوبية.

فالأدلة الثلاثة السابقة تبيّن كيفية التعامل مع الذي يقول شيئاً ضدّ النبوة أو الرسالة أو الربوبية. وليس فيها إلا ردّ على المعترض بالكلام. والآيات بعد ذلك كلّها ردود كلامية على دعاوى كفرية. مثل البنات وما أشبه.

٩٢٥-{أم لهم سلّم يستمعون فيه ، فليأت مستمعهم بسلطان مبين.}
أقول: إذا ادعى أحد أنه يستمع لما في السماء ، أو بعبارة أخرى يدعي النبوة وسماع الوحي ، فكيف نتعامل معه ؟ الجواب : {فليأت مستمعهم بسلطان مبين}. وليس في الآية معاقبته بشئ بسبب ادعائه ذاك. فما هو إلا مثل الرسول وأي نبي حق ، هو مطالب بحجّة إن أراد من الناس تصديقه ، ثم كل واحد يأخذ موقفه ولا يجوز بحال من الأحوال إكراهه أو الاعتداء عليه بحجّة أن النبي خاتم النبيين فلابد أن هذا المدّعي كاذب بالتالي لابد من قتله مثلاً. هذا كلّه ليس في كتاب الله ، ومخالف للأمر الصريح في كيفية التعامل مع هذه الحالات.

شخص يدّعي أن له سلّم يستمع فيه ، والسلّم هو السبب والمرقاة والوسيلة إلى تحصيل شئ ما. والمقصود هنا هو وسيلة الاستماع للوحي والأمر الإلهي، بقرينة {يستمعون} وقرينة السياق، فالاستماع لا يكون إلا لكلام بمعنى ما من معاني الكلام، والسياق فيه مجادلة القوم الذين يكفرون بالرسول، فأحد المفاهيم هو أن هؤلاء يدعون بأنه لديهم وسيلة عن طريقها عرفوا أن الله تعالي يقرّ بأن ما هم عليه من الدين هو الحق ، ولذلك يرفضون ما جاء به الرسول مما يناقض ما عندهم. ومن أجل ذلك طالبهم بالسلطان المبين، كما أنهم هم طالبوا الرسول بالسلطان المبين على ادعائه أن الله يتكلّم معه أو أنزل عليه كلاماً. وأمّا طبيعة وحدود هذا السلطان المبين فغير مشروحة في هذه الآية، واكتفى في هذه الآية بالأمر الكلّي وهو أن يكون {سلطان} و ليس أي سلطان بل لابد أن يكون {مبين}. وأنواع السلاطين تختلف بحسب اختلاف الأشخاص، فبعض الناس يقتنع بشئ لا يقتنع به غيره، والمهم هو أن دعوى الوحي لا تثبت بالإكراه وعدوان المعتدين، ولكن بالسلطان المبين. ولا يجوز بحال أن نمنع شخصاً من ادعاء ذلك ، وأقصى ما يحقّ لنا فعله هو أن نطلب منه سلطاناً مبيناً إن أردنا أن نصدّقه في عدواه ، وإلا أعرضنا عنه والله حسيبه.

وإن كان يجوز لمن يرى أنه على حق من الله وبيّنة منه أن يكره غيره من المدّعين لنفس الأمر، لجاز لهؤلاء الذين يدعون أن لهم سلّما يستمعون فيه أن يعتدوا على الرسول الذي جاء بأمر يخالف ما عندهم من الوحي الإلهي والدين الحق حسب إيمانهم. فإمّا أن نترك كل مدّعي للوحي ، ونطلب منه السلطان فإن جاء قدّمه وإن شاء أعرض عنّا ، وإمّا أن نقتل الكل ومن ضمنهم محمد وعيسى وموسى وما أشبه.

ولا يجوز إكراه المدّعي على صنف معيّن من الأدلّة. بدليل أن قوم محمد لمّا طالبوه بأنواع معيّنة مثل تفجير الأرض وإنزال القراطيس وما أشبه لم يستجب لهم ، وقدّم الدليل الذي يشاء هو أو يشاء ربّه

تقديمه فقط، أعجب ذلك من أعجبه أو لم يعجبه. كذلك الأمر في أي مدّعي للوحي. لا يجوز لأحد أن يفرض عليه بالإكراه تقديم دليل معيّن وإلّا فيستحقّ العقوبة النفسية أو المالية أو كلاهما. بما أن الدعوى كلام، فله أن يتكلّم بما يشاء كيف يشاء. ولا يوجد أي شئ يرجّح فعلياً أن يكون سلطان محمد هو الإتيان بحديث مثل القرءان، لا كون العرب بلغاء ولا غيره، فإن الشخص قد يطلب سلطاناً يناسبه ولا يريد دليلاً بالجملة بل يريده على تفصيله ومقاسه كما وقع فعلاً حين طلبوا تفجير الأرض والرقي في السماء وما أشبه.

الخلاصة ، كل من ينطبق عليه وصف {أم لهم سلّم يستمعون فيه} وما يشبهه ، أي يدعي الوحي الإلهي والسماوي، فأقصى ما يجوز مقابلته به هو {فليأت مستمعهم بسلطان مبين}. وهذا قاله الله في زمن خاتم النبيين وحضوره ، فضلاً عن ما قبله أو ما بعد وفاته.

٩٢٦-{فذرهم حتّى يلاقوا يومهم الذي فيه يُصعقون. يوم لا يغني عنهم كيدهم شيئاً ولا هم يُنصَرون. وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون. واصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا وسبّح بحمة ربّك حين تقوم. ومن الليل فسبّحه وأدبار النجوم.}

أقول: الأمر الثاني ، {فذرهم}. إلى متى؟ إلى قدوم الأنصار من المدينة ؟ كلّا. بل {حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يُصعقون. يوم لا يغني عنهم كيدهم شيئاً ولا هم يُنصَرون.}. والصعق مع بقية التعبيرات هي تعابير شائعة في الحديث عن القيامة ، على القاعدة العامّة التي تبيّن أن الجزاء على الكفر بالدين هو الآخرة، وكل السياق من الطعن في النبوة والقرءآن والألوهية يشهد بأن الكلام هنا عن الكفر بالدين حصراً.

قد يقول قائل: إن قوله تعالى {وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك} يشهد بأنه يجوز تعذيب الكفار على كفرهم بالدين في الدنيا، لأن "دون ذلك" تعني عذاباً في الدنيا، كما قال في آية أخرى "لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلّهم يرجعون". فهذا يعني جواز تعذيبهم على ظلمهم وكفرهم بالدين؟

نقول: استنباط باطل قطعاً. والنصّ أمامك. فكيف يقول له "ذرهم" ثم يكون المعنى أن يعذّبهم أي لا يذرهم ! هذه واحدة. وأخرى، أن نفس الآية {وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك} ختمها بقوله {ولكن أكثرهم لا يعلمون} ، وإذا تعرّض الإنسان لعذاب على يد بشر بسبب عمل عمله لما كان أكثرهم لا يعلمون، بل لصار كلّهم يعلمون ويوقنون ! الذي يلحد فيرجمه الناس بالحجارة ، ألا يكون عالماً بأنه يتم رجمه بسبب إلحاده وتكلّمه بذلك ؟ هذا بديهي. وثالثة، إن قوله تعالى "لنذيقنهم من العذاب الأدنى" يشهد بأن الإذاقة عمل بيد الله تعالى، ولم يقل للرسول أو غيره من البشر "أذيقوهم من العذاب الأدنى". فانظر من حيث شئت، لا مجال لاستنباط ما تريده من الآية لإبطال حرية الكلمة أو حرية الديانة. ثم إن جاز ذلك بحسب هذه الآية، لجاز أيضاً أن يعذّب أهل كل طائفة أهل كل طائفة أخرى بسبب أي شئ قالوه أو فعلوه مما ينطبق عليه وصف الظلم، مهما كان طفيفاً وعادياً بل وسرّياً، لأن قوله تعالى {وإن للذين ظلموا عذاباً} يشمل كل ظلم بحسب انفراد الكلمة عن السياق الخاص بالسورة أو السياق العام للقرءآن، والتعذيب أيضاً يشمل كل تعذيب حتى نزع الأظافر وسلخ الجلد وحرقه داخل في معنى التعذيب، فبناء على الاستعباط الذي تسمّيه استنباطاً يجوز أخذ هذه الآية وسلخ جلد صبي بالغ لأنه لم يشكر والدته على إطعامه في الصباح ! فهو ظلم ، وهذا عذاب، أليس كذلك ؟ دعوا الهراء والعبث بكتاب الله. السياق عن الكفر بالدين، وهو الظلم، والعذاب هنا ليس بيد البشر بل بيد الله وهو خبر، الآية خبرية وليست أمرية، {وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون} هذا خبر وليس أمراً لأحد بفعل شئ. الأمر

جاء قبلها {فذرهم}. هذا أمر للرسول مباشرة، وهو أن يذرهم، حتى يلاقوا الآخرة بالتفاصيل الواردة في الآية.

التكاليف تؤخذ من الأوامر وليس من الأخبار ، وإن أخذنا أمراً من خبر فلابد أن لا يعارض خبراً آخر أو أمراً صريحاً مستقلاً أو لا يعارض احتمال أمري يمكن استنباطه بنفس القوّة من هذا الخبر أو خبر آخر. لأنه إذا عارض خبراً آخراً، كان الاستنباط الذي هو رأيك هو رأيك معارض لخبر ربّاني ، ورأيك لا يتقدّم على خبر الله تعالى. وإن عارض رأيك في الأمر المستنبط أمراً صريحاً مستقلاً، فالأمر الصريح أقوى في الدلالة من الأمر المستنبط، وتقديم الأمر الذي هو رأي على الأمر الذي هو وحي هو كفر صريح وتقديم للنفس على الحق تعالى في أمر دينه تعالى، نعم تريد أن تخترع دينك الخاص فافعل ذلك ولكن لا تنسبه لله تعالى ، ودين الله يؤخذ من كتاب الله وما أنزله الله بسلطان مبين. وإن عارض ما استنبطه ما يمكن استنباطه بنفس القوّة من نفس الخبر الذي اعتمدت عليه أو خبراً آخر، وكان الأمر الممكن استنباطه مناقض للأمر الذي استنبطه أنت، فهذا يعني عدم وجود مرجّح لتقديم أمر على أمر، فيتساقطاً. وهذا كلّه في استنباط الأوامر من الأخبار. ولا داعي للجوء إلى هذه الطريقة في تأسيس الأمور إلا في حال عدم وجود أوامر صريحة مستقلّة في الكتاب. والحال أننا في مسألة الكلام والأديان توجد لدينا أوامر صريحة. مثلاً {فذكّر} و {فذرهم} و بعد ذلك {واصبر}. هذه كلّها أوامر صريحة للرسول. فأي استنباط يزعم أن ذكّر تعني اقتل، وذرهم تعني أكرههم، واصبر تعني اصلبهم، لا يجوز أصلاً تسميته استنباطاً بل هو استعباط محض وتحريف بحت.

إذن، لنجمل الأوامر التي وجهها الله للرسول ، باستثناء تبليغ السورة طبعاً.

الأمر الأول {فذكّر}. التذكير بالقرءآن. وهو عمل كلامي يوجهه للناس.

الأمر الثاني {فذرهم}. وهو ترك أولئك الكفار والخائضين حتى تأتي القيامة.

الأمر الثالث {واصبر}. أي ستسمع منهم ما تكرهه ، فاصبر على ذلك. واصبر على ما أصابك بسبب الدعوة في الجملة. وهذا الأمر بالصبر يشمل الصبر على الأذى القولي والفعلي ، ولذلك سمّاه صبراً ولا يدخل تحت نفس أمر {فذرهم}. وهنا مسألة هامّة : إذا كان قد قال له {فذرهم} فلماذا يأتي هنا ويقول له {واصبر لحكم ربّك} ؟ أليست ذرهم كافية وتغني عن اصبر ؟ كلّا. ذرهم حتى القيامة . لكن اصبر ستتغيّر حين يتغيّر حكم ربّه ، ولذلك قال {واصبر لحكم ربّك} ولم يقل إلى الآخرة كما فعل في ذرهم. لأن حكم ربّه سيختلف بعد الهجرة ، وذلك لأنهم يتعرّضون للقتل والإخراج والتعذيب أي العدوان بسبب دينهم وقولهم، فحين كان في مكّة قال له "اصبر" ولكن حين صار إلى المدينة قال له "قاتل". الصبر والقتل متعلّق بالعدوان الذي سيتعرّض له ، وليس بالكفر بدينه والأقوال المسيئة التي سيسمعها. ذرهم باقية في مكة والمدينة وغيرهما، لكن الصبر مشروط بظروف. وهذا الفهم هو الذي يشهد له القرءآن ككل وكوحدة متكاملة، وهو أيضاً مقتضى العدل العام، وهو عين ما فعله الرسول ، لأنه حتى بعد أن هاجر إلى المدينة كان يرى كفراً بدينه ويسمع كلاماً مسيئاً له ولأهله، ومع ذلك ترك هؤلاء وصبر على أقوالهم. العدوان الفعلي على النفوس والأموال له حكم، والأذى القولي له حكم آخر. {ذرهم} تشمل كل كفر بدينه وأقوال طاعنة فيه وفي ما جاء به. أمّا الصبر على الأذى والعدوان ، فإن كان يحتمل من وجه الصبر على الأقوال المؤذية ، لكن نفهم أيضاً أنه صبر سيتغيّر حكمه بتغيّر الحال. هذا المعنى صحيح في نفسه، بغض النظر عن معنى {اصبر لحكم ربّك} في هذا الموضع. وإن كان الأقوى أن نفهم {اصبر

لحكم ربّك} بمعنى حكمه فى الآخرة ، لقوله تعالى "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" وقوله "الأمر يومئذ لله". فيكون على نفس النسق السابق، ويكون أمر {واصبر} معززاً لأمر {ذرهم} من وجه آخر.

الأمر الرابع {سبّح} بحمد ربّك حين تقوم.

الأمر الخامس ومن الليل {فسبّحه} وإدبار النجوم.

إذن، بغض النظر عن الاستنباط الذي قمنا به قبل قليل في الأمر بالصبر ، لسنا نرى في هذه الآيات على ظاهرها أي أمر بالعدوان والعنف بسبب كل التكذيب والكفر والطعن الذي ذكره الله سواء في الرسول أو الرسالة أو المرسل. ذكّر ، ذرهم ، اصبر ، سبّح. هذه هي الأوامر العملية الواجبة على الرسول. وكما ترى ، كلّها لطف في لطف . الكلام لطف ، فلا يواجه إلا باللطف . والدين فردي ، كما أن الحساب عليه سيكون فردياً. وعلى المؤمن أن يذكّر الخلق ويسبّح الحق ، ويذر ويصبر على من يكفر من الخلق بالحق. هذا هو النور النازل على الطور.

. أصل .

في الاستدلال على مسألتنا ، أو أي مسألة عموماً من العمليات لا العلميات ، يمكن أن نسلك في واحد من مَسلَكَيْن ، وبالطبع يمكن الجمع بينهما.

المسلك الأوّل : النظر في الأوامر حصراً . فبما أننا ننظر في ما أمر الله به الناس ليفعلوه أو لا يفعلوه ، فالصِّيَغ الأمرية كاشفة عن مطلبنا بوضوح ومباشرة. مثلاً ، "أقم الصلوة". هذا أمر بإقامة شئ اسمه الصلاة ، ثم بتتبع بقية الآيات الواردة في الصلاة نستطيع أن نعرف تفاصيل هذا الأمر العملي، إلا أننا لا نشكّ أننا أمام أمر عملي، وليس من قبل "والنجم إذا هوى". فليس في ظاهر هذه الآية أمر بفعل شئ أو نهي عن فعل شئ. ففي مسألة الكلام ، بين الحرية والإكراه ، نستطيع أن نبحث حسب المسلك الأوّل عن الأوامر المتعلّقة بعقوبات في كتاب الله، فإذا وجدنا أمراً بمعاقبة شخص لأنّه تكلّم ولا لشئ إلا لأنّه تكلّم ونطق بكلمات معيّنة أو بجنس كلمات محدد ، فحينها نضع هذه الكلمة أو ذلك الجنس من الكلمات تحت بند الكلمات المعاقَب عليها في كتاب الله ، وسنعتبر حينها أن كتاب الله لا يدعو إلى حرية الكلام بالمعنى الذي شرحناه والمفهوم من هذه العبارة. لأن الشخص إذا كان يريد أن يقول كلمة ، وكان مهدداً من قبل البشر في الدنيا بعقوبة بدنية أو مالية بسبب قولها ، فهو ليس حرّاً في قول تلك الكلمة أي ليس مُخيَّراً بل هو مُجبَر ومُكرَه على عدم قولها في إطار المجتمع الذي يعيش فيه ويخضع لقوانينه. الحرية ضدّ الإكراه . والإكراه دائماً مقترن بعقوبة ، فالحرية ما لم يقترن بعقوبة. في هذا الإطار ، هل توجد في كتاب الله أوامر بمعاقبة متكلّم كما توجد أوامر مثلاً بمعاقبة السارق ومَن يقتل ؟ البحث بسيط من هذا الوجه ، لأن كتاب الله محصور بين "بسم الله" و "والناس" ، نستطيع بإذن الله وفضله أن نتتبع الكلمات ، فإذا وجدنا أمراً موجّهاً إلى البشر بمعاقبة عامل ما ، نظرنا في هذا العامل : فإن كان عمله هو الكلام حصراً ، كان الجواب هو النفي ، أي ليس في كتاب الله حرية كلام ، حرية بمعنى حرية مطلقة ، والحرية لا تكون إلا مطلقة وإلّا فهي درجات في التقييد والعبودية والإكراه، فلا يغالط مغالط في هذا الشأن. وإن كان عمله هو الكلام مع فعل ، نظرنا هل موجب العقوبة هو الكلام مع الفعل ، أم الكلام فقط ، أم الفعل فقط ، فإن كان للكلام مدخلية حاسمة في العقوبة ، كان الأمر كذلك وهو أنه لا توجد حرية مطلقة للكلام مادام العامل لا يملك طريقاً للخلاص من العقوبة بسبب كلمته أو ما دامت العقوبة موضوعة على الكلمة تحديداً. وإن كان عمله هو فعل فقط ، فنستبعد هذه الآية من نظرنا لأن بحثنا يتعلّق بالعمل الذي هو كلام حصراً. فهذا هو المسلك الأوّل مع شرح مختصر.

المسلك الثاني: النظر في المزاعم ، الكلمات التي يزعم الناس أنّ الله أمر بالمعاقبة عليها أو سمح بالمعاقبة عليها ثم ننظر في مثل هذه الكلمات أو ما هو أشدّ منها في كتاب الله ونرى ماذا أمر الله بخصوصها. وهذا المسلك هو سبب طول الكتاب والبحث بشكل عام ، لأنه ينظر في أجناس وجزئيات كثيرة اعتاد المسلمون مع الأسف أن يعتبروها موجبة للعقوبة ، بينما الله تعالى يبيّن أن التعامل مع هذه الكلمات لا يكون بالعقوبة أبداً بل يكون بأنوا ع أخرى من التعامل ، مثل رد الكلمة بالكلمة أو الإعراض أو ما أشبه. فمثلاً، يدّعي شخص بأن الشريعة تقضي بقتل من يشتم رسول الله سلام الله عليه. فنأتي إلى مواضع من كتاب الله فيها ذكر لأقوام عاصروا الرسول وشتموه ، ونرى كيف أمر الله رسوله بالتعامل مع ﻻء، ونبيّن أن الله لم يأمره بقتلهم بل ولا حتّى بمسّ شعرة منهم ولا شئ من هذا القبيل، ونبيّن أن الله أمره بالصفح عنهم أو بالردّ عليهم بأنوا ع مختلفة من الردود أو أن الله تعالى نفسه يردّ ويدافع عن رسوله

بفعله الإلهي في الدنيا أو في الآخرة أو في كلاهما ولا يأمر رسوله بشئ بخصوص الشاتم. وعلى هذا النمط قس كل أنواع الكلام.

لنطبّق المسلك الأوّل على سورة النجم ، ثم المسلك الثاني أيضاً ، حتّى يتبيّن الفرق بينهما وإن كنّا لن نسير كالعادة حسب تسلسل الآيات كما مضى ، بل سننظر إن شاء الله في الأوامر أوّلاً ، ثم في المزاعم ثانياً. فتعالوا ننظر.

. في الأوامر .

٩٢٧-{ فأعرِض ، عن من تولّى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحيوة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم، إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله ، وهو أعلم بمن اهتدى.}. أقول : هنا أمر بفعل شئ ، والفعل هو الإعراض . ولا نحتاج إلى الإطالة لنبيّن أن الإعراض ليس عملاً عنيفاً عدوانياً تجاه أحد وإكراهه على شئ. فالأمر هنا للرسول بأن يُعرِض عن من فيه خصلتين ، الأولى {تولّى عن ذكرنا} و الأخرى {لم يرد إلا الحيوة الدنيا}. ولابد من اجتماع الخصلتين فيه، لأن الله لم يقل "أو" ، أي لم يقل "عن من تولى عن ذكرنا أو لم يرد إلا الحيوة الدنيا". وبما أن التولّي عن الذكر وإرادة الحيوة الدنيا فقط ليسا حسب الصورة من الأعمال الكلامية حصراً، إذ قد يتولّى ويريد الدنيا فقط وهو لا يتكلّم أو لم يتكلّم بشئ ، وإن كان العادة أن يظهر أثر ذلك في كلام الإنسان لكن الآية لا تنصّ على ذلك ولا تجعل الإعراض سبباً لإظهار المتولّى الدنيوي لكلام معيّن. فالآية من كل وجه لا علاقة لها بتقييد المتكلّمين بالإكراه. بل إن كان فيها شئ يتعلّق بذلك فهو عدم التدخّل مطلقاً في المتولّى الدنيوي المذكور وتركه وشأنه ، بعبارة أخرى إقراره على حريته الأصلية كإنسان من حيث دينه وإرادته وعلمه. لأنه أمر الرسول بالإعراض عنه فقط.

٩٢٨-{ولله ما في السموات وما في الأرض ليجزي الذين ءامنوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى. الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم ، إن ربّك واسع المغفرة ، هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنّة في بطون أمّهاتكم ، فلا تزكّوا أنفسكم ، هو أعلم بمن اتقى.} أقول: هنا أمر بعدم فعل شئ، والفعل هو تزكية النفس. فأيّا كان معنى تزكية النفس هنا ، لا توجد في الآية قبله أو بعده أي عقوبة لمن يكسر هذا الأمر ويزكّى نفسه ، فالله لم يبنِ هذا النهي على عقوبة ، بل بناه على معلومة ، مثل {هو أعلم بمن اتّقى} أو ما قبل ذلك في نفس الآية أو السورة كلّها. فلا يمكن استعمال نهي {فلا تزكّوا أنفسكم} كنهي قانوني أي إكراهي ، بل هو نهي إرشادي ووعظي وأخلاقي وإيماني ، سمّه ما شئت ما دمت قد عرفت أنّه غير مبني على الإكراه. وإن كان الظاهر أن التزكية هنا بمعنى مدح النفس بأنّها زكية بمعنى خلصت وتطهرت من الذنوب والمعاصي والخطايا والسيئات والجهالات ، لأن الله قد أمر بتزكية النفس في اَية أخرى إذ قال "قد أفلح من زكّاها". فحين نجمع بين النهي عن تزكية النفس والأمر بتزكية النفس نعرف أن معنى التزكية في الحالتين يختلف ، فالنهي متعلّق بالتزكية اللفظية ، والأمر متعلّق بالتزكية العملية ، أي اعمل على تطهير نفسك ولا تقول ما ليس في نفسه أو ترائي وتحاول إظهار نفسك فإن الله أعلم بمن اتّقى ولا داع إن كنت تريد وجه الله لذلك القول. فعلى هذا الاعتبار ، {لا تزكّوا أنفسكم} هو نهي عن قول شئ ، لكن كما رأينا أنه ليس في الآية إكراه على عدم قول ذلك، بمعنى أنه لا توجد عقوبة على تزكية النفس وحتى ادعاء أن الشخص هو أزكى الأولين والآخرين وأزكى من أهل السموات والأراضين. ليس كل أمر بالإكراه البشري الدنيوي.

٩٢٩-{أفمن هذا الحديث تعجبون. وتضحكون ولا تبكون. وأنتم سامدون. فاسجدوا لله واعبدوا.} أقول: هنا يوجد أمران. الأمر الأول هو السجود لله ، والأمر الآخر هو العبادة. والسجود والعبادة من أخصّ المظاهر الدينية ، وعادة تقترن بكلمات معيّنة . وأيا كان المعنى ، فإننا لا نرى الله يأمر بمعاقبة من لا يسجد أو يعبد ، أو يأمر بمعاقبة السامد الضاحك غير الباكي ، أو إكراهه بأي شكل عدواني على تنفيذ أمر السجود لله وأمر العبادة. فالأمران خارج نطاق الإكراه مطلقاً ، دخل فيهما الكلام أم لم يدخل.

إلى هنا ، انتهت الأوامر من سورة النجم. وباقي السورة أخبار وتقريرات وأسئلة خالية من الأوامر. فنستطيع تلخيص الأعمال المأمور بها الإنسان في هذه السورة بما يلي :

١- الإعراض عن المتولّي الدنيوي.

٢-عدم تزكية النفس.

٣-السجود لله.

٤-العبادة.

أو بعبارة مختزلة : اشتغل بعبادة ربّك فقط.

فهذه السورة خالية من من حيث المسلك الأوّل عن الأدلّة الناقضة لحرية الكلام. وإن كان فيها شئ مفهوم من أوامرها ، فهذا الشئ يعزز حرية الكلام والأديان ولا ينقضها.

. في المزاعم .

الزعم الأوّل : الطعن في الرسول ، من حيث شخصه أو ادعائه النبوة ، يُعاقَب عليه المتكلّم.

الردّ

٩٣٠-{ والنجم إذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى . علّمه شديد القوى. ذو مِرّة فاستوى . وهو بالأفق الأعلى . ثم دنى فتدلّى . فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى . أفتمارونه على ما يرى. ولقد رءاه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنّة المأوى . إذ يغشى السدرة ما يغشى . ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من ءايات ربّه الكبرى.} أقول : هذا المقطع فيه ذكر لموضوع تضليل الرسول وغوايته ، وكونه ينطق عن الهوى، وفيه مماراته على ما يدعي أنه رآه من أمر الملائكة والربوبية والوحي ، وفيه إشارة إلى تكذيبه . بعبارة أخرى، فيه طعن في الرسول من حيث شخصه وادعائه النبوة. ولا نرى الله تعالى قد أمر بمعاقبة من يقول ذلك، بل على العكس نجد الله يشرح الحقيقة ويردّ على طعنهم ببيان الأمر ، ويجادل عنه ولا شئ غير ذلك. أي يردّ الكلمة بالكلمة، ويردّ على الدعوى الباطلة بتبيين ما هو الحق، ولا إكراه في الموضوع من أوّله إلى آخره. وإذا كان الله يأمر رسوله أو غيره من البشر بمعاقبة من يطعن في رسوله بما أشار إليه في المقطع، فالآن هو الوقت المناسب لتبيين الحكم العملي، وهذا ما لم يحصل. فلا يوجد وجه مباشر أو غير مباشر لاستنباط وجوب أو حتى جواز معاقبة من يطعن في الرسول ، بل في الآية من باب القدوة واتباع طريقة القرءان الرد على الكلمة بالكلمة.

الزعم الثاني: الطعن في الألوهية ، بادعاء الشركاء ، يعاقَب عليه المتكلّم.

الرد

٩٣١-{أفرءتم اللات والعزّى. ومنوة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذا قسمة ضيزى. إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وءاباَؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتّبعون إلا الظنّ وما تهوى الأنفس، وقد جاَءهم من ربّهم الهدى.} أقول : اللات والعزّة ومناة ، شركاء لله حسب ادعاء القوم. وادعاء الشركاء هو عمل كلامي بشكل أساسي، ولا يكفي فيه العمل الفعلي كصناعة أصنام مثلاً لأن الأصنام لا معنى لها بدون كلمات تشرح ما هي ، فلا يوجد دين بدون كلام. فهل أمر الله بمعاقبة هؤلاء المتكلّمين المتدينين ؟ كلّا. حسناً. كيف تعامل الله معهم ؟ ردّ عليهم بكلام يبيّن ما هم عليه من باطل. وهذا بحدّ ذاته فيه ممارسة حرية الكلام من قبل الرسول، لأنه تكلّم ضدّ قومه ودينهم وآلهتهم، وطعن في عقولهم ومسالكهم حين رماهم باتباع الظن وما تهوى الأنفس. فمن جهة لم يكرههم على ترك التكلّم بالشرك، ومن جهة أخرى مارس حريته الكلامية. بعبارة أوضح ، لم يتعرّض لحريتهم الكلامية والدينية ، ولم يقبل أن لا يمارس حريته هو الكلامية والدينية. فكما أن لهم أن يطعنوا في رب محمد حسب رأي محمد (حسب وجهة نظرهم) ، لمحمد أيضاً أن يطعن في أربابهم. لا يحق لأحد أن يطلب حرية لنفسه ويحرمها غيره. ثم نرى الله في الآيات يجادل عن التوحيد بحجج من قبيل {ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذا قسمة ضيزى}. وحجّة أخرى {إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنت وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان}. فالقضية إذا جدل وحوار لا إكراه فيه. نعم ، هو حوار حار ، لكنّه مع ذلك لا يخرج عن كونه حواراً وكلاماً لا دماء فيه ولا نهب لأموال أحد ولا غير ذلك من عدوان على الناس. فلو كان الله سيأمر بمعاقبة من يتكلّم بالشرك ، لوجب أن يذكر ذلك في موضعه المناسب ، وأي المواضع أنسب من ذكر الشرك نفسه. المهم أنه لا يوجد في هذا المقطع المتناول لموضوع الشرك أي أمر بمعاقبة متكلّم بالشرك. وهذا كاف لإبطال الزعم.

الزعم الثالث: الطعن في الملائكة ، بالانتقاص منهم ، يعاقَب عليه المتكلّم.

الرد

٩٣٢-{إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى. ومالهم به من علم ، إن يتّبعون إلا الظنّ وإن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً.} أقول : كما مضى في الألوهية ، كذلك نجد الأمر هنا في الملائكة. ردّ على المتكلّمين بالباطل بإظهار الحق، والطعن في تفكيرهم وقيمة كلامهم من حيث أنه ظن.

الزعم الرابع: الكلام الفاحش يُعاقَب عليه.

الرد

٩٣٣-{ولله ما في السموات وما في الأرض ، ليجزي الذين أسائوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى. الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربّك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنّة في بطون أمّهاتكم فلا تزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتّقى.} أقول : فهنا ذكر الله الإثم والفواحش ، فمن أراد أن يستدلّ بهذه الآية على الزعم السابق فلا يمكنه ذلك ، لأن الآية أوّلاً لا تفصل بين ما هو لم وما هو غير ذلك، وثانياً وهو الأهمّ أن الآية ليس فيها بمعاقبة من يأتي هذه الكبائر والفواحش ، والآية تتكلّم عن جزاء الله وليس عن جزاء البشر بعضهم بعضاً. فلا أقلّ، هذه الآية لا يمكن الاستدلال بها على الزعم السابق.

٩٣٤-{ ألا تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.}
أقول: من باب مفهوم العدالة الفردية بشكل عام ، وهي العدالة الأخروية التي سيطبّقها الله تعالى بأتمّ معانيها، كما بيّن في آيات أخرى مثل "كلّهم ءآتيه يوم القيامة فرداً" و "لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم" وغير ذلك من مبادئ الفردية التي يقوم عليها العدل الإلهي، بالإضافة إلى هذه الآية {ألا تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلا ما سعى} نستطيع أن نستشف مفهوم العدالة الفردية والحساب على العمل الخاص فقط ، حتى نحسّن مفهوم العدل عندنا بشكل عام حين نطبّقه في قوانيننا ومجتمعاتنا. وهذا المبدأ العام ينطبق في مجالات شتّى ، بل يكاد لا يخلو منه مجال.

وأحد هذه المجالات هو مسألة الكلام. ونستطيع أن نستعين بهذا المبدأ لتبيين مسؤولية المتكلّم وحدودها، فبما أن المتكلّم لم يعمل إلا الكلام ، فلا يمكن تحميله وزر ما يعمله غيره من الناس بسبب كلامه ما دام لم يفعل إلا الكلام ولم يلزم نفسه بشئ. فليس له إلا كلامه ، ولا يتحمّل إلا نفس كلامه . وهو مبدأ معقول في نفسه. فليكن هذا بالبال، وإن لم يكن دليلاً جزئياً على قضية بعينها، إلا أنّه يبينّ ماهية العدالة الفردية على لسان العدل الفرد سبحانه وتعالى.

الزعم الخامس: السخرية من القرءان عليها عقوبة.
الرد
٩٣٥-{أفمن هذا الحديث تعجبون. وتضحكون ولا تبكون. وأنتم سامدون. فاسجدوا لله واعبدوا.} أقول: التعجب والضحك من هذا الحديث، أي القرءان، ليس بالضرورة أن يصحبه كلام، فقد يتعجّب الشخص في نفسه أو يظهر ذلك في تعابير وجهه وبدنه في محلّه بدون اعتداء على غيره، وقد يضحك بصوت بدون كلام، وليس بالضرورة أن يعبّر عن تعجبه وضحكه بالكلام، ولذلك الآية تشير إلى حالة السخرية عموماً، أي السخرية الخالية من الكلام والتي تحتمل أن تظهر في كلام، فهل أمر الله بمعاقبة هؤلاء؟ كلا.

الخلاصة : أوامر سورة النجم خالية من العدوان على المتكلّمين. إشارات سورة النجم خالية من العدوان على المتكلّمين. فالنتيجة ، ليس في سورة النجم ما ينتقص من حرية المتكلّمين. والحمد لله رب العالمين.

٩٣٦-{اقتربت الساعة وانشق القمر. وإن يروا ءاية يُعرضوا ويقولوا سحر مستمر. وكذّبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر. ولقد جآءهم من الأنباء ما فيه مزدجر. حكمة بالغة فما تغن النذر. فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شئ نُكر. خُشّعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر. مُهطعين إلى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر.}

أقول: هذا المقطع فيه أن الكافرون {يقولوا سحر مستمر} عن آية الله تعالى. ولذلك تدخل في بحثنا المتعلّق بالأقوال وأحكامها وكيفية التعامل مع أصحابها.

إلا أن المقطع لا يذكر عملاً واحداً للكافرين ، أي عملهم لا يقتصر على كونهم {يقولوا سحر مستمر} عن آية الله ، بل انضمّ لهذا القول ثلاثة أمور أخرى ، وهي الإعراض والتكذيب واتباع الأهواء. وهذا من الأمثلة على اختلاط القول بأعمال أخرى ، وعدم سحب الحكم الواقع على مجمل الأعمال وكأنه لم يقع إلا على القول وحده من بين بقية العناصر. لكن في الحالة التي بين أيدينا ، لا يهمّ اختلاط الأعمال كثيراً ، لأن الحكم الذي أمر الله به رسوله هو {فتولَّ عنهم}. وهذا التولّي لم يقرنه الله بمدّة زمنية دنيوية معيّنة ، ولا بظرف دنيوي سياسي أو مدني أو عسكري أو غير ذلك ، بل قرنه بالآخرة فاقرأ جيّداً {فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شئ نكر. خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراء منتشر.}. فهذا كلام عن يوم القيامة والخروج من الأجداث بالبعث. فالأمر بالتولّي عن الذين يعرضون عن الآية ويقولون بأنها سحر مستمر ويكذّبون ويتبعون أهواءهم ، هو الواجب العمل به من قبل الرسول وبالتبعية كل تابع للرسول على بصيرة. وبناء على مبدأ القصاص العادل الذي لا يوجب التولّي بل يوجب الأخذ والعقوبة ، وهو مبدأ قرءآني كما هو معلوم ، نعرف أن الإعراض والتكذيب واتباع الأهواء هنا خارج عن الاعتداء النفسي والمالي على الآخرين. فالعناصر الأربعة المذكورة ، الإعراض والقول والتكذيب واتباع الأهواء، هذه كلّها متعلّقة بشخص العامل ولا يحقّ لغيره أن يؤاخذه بها في الدنيا، بل تكليفه أن يتولّى عنه إن كان رسول الله أو من أتباع رسول الله.

وعلى ذلك، من يطعن في الآية الإلهية بالقول ، كأن يقول عنها {سحر مستمر} أو ما أشبه ، سواء انضمّ إلى ذلك القول الإعراض والتكذيب واتباع الأهواء أم لم ينضمّ إلى ذلك وهي الحالة الأخفّ ، لا شئ عليه من العدوان في الدنيا على يد الرسول ولا أتباعه. بل تكليف هؤلاء هو {فتولّ عنهم} إلى يوم القيامة، فلا يتغيّر بتغيّر ظرف دنيوي لأن التولّي مطلق في ذاته {فتولّ عنهم} ولم يقيّده بزمن أو ظرف، وهو مطلق في سياقه من حيث أن بقية الآية تذكر القيامة والبعث من الأجداث. فمن لا يتولّى عن القائلين الطاعنين في آيات الله ، ويسعى في معاقبتهم في الدنيا، فهو كافر أو عاص لله تعالى وغير متبع للأمر الذي أمر به رسوله.

أضف إلى ما سبق عناصر أخرى غير متوفّرة في الأديان كما هي اليوم عادة. فالمقطع يتحّدث عن حالة رؤية الكافر للآية بنفسه ، {وإن يروا ءاية}، يراها وليس يسمع عنها وينقلها له فلان عن علّان. ويتحدث أيضاً عن قوم بينهم رسول الله نفسه الذي جاءهم بالأنباء مباشرة ، وليس بنقل ولا رواية ولا كتب موروثة ولا غير ذلك من الأمور الجالبة للشك والظن عادة. وبالرغم من توفّر عنصر الرؤية وعنصر المباشرة مع ذلك حين أعرضوا وقالوا وكذّبوا واتبعوا أهواءهم كان تكليف الرسول هو {فتولّ عنهم}. فمن باب أولى أن الأمّة التي لا تملك عنصر الرؤية ، ولا عنصر المباشرة ، أن يكون حكم المعرض والطاعن بقول والمكذّب والمتبع لهواه في أمر دينه وحياته ممن تكليف الناس معه هو التولّي عنه.

في المقطع دلالة أخرى. لم يجعل الله اختياراً ثالثاً بين التبليغ والتولّي. بمعنى، أن الله قال {ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر. حكمة بالغة فما تغن النذر. فتولّي عنهم}. فمن جهة أرسل إليهم الأنباء والحكمة البالغة والنذر ، فلمّا لم يستجيبوا ، أمر رسوله بالتولّي عنهم. ولم يقل لرسوله : بما أنهم لم يستجيبوا للأنباء والحكمة البالغة ، إذن الآن اقتلهم وشرّد بهم وأكرههم على الخضوع لأمرك. المنافقون بل الملاحدة في الواقع من اللصوص المتغلّبة ، أوهموا الناس أن الأمر بالتبليغ الكلامي جاء أوّلاً ، فلمّا استمرّوا على الكفر، أمر الله رسوله بالعدوان والعنف والإكراه والقتل بعد أن تغيّرت ظروفه الدنيوية. فكأن الله حين قال {فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شئ نكر} لم يكن يعلم أن ظروف الرسول في الدنيا ستتغيّر وسيأتيه أنصار يملكون السلاح، وكان الله في الواقع يقصد "فتولّ عنهم إلى أن يأتيك أنصار بأسلحة تستطيع بها أن تكره هؤلاء الكفرة المتمرّدين على دينك". هذا التحريف، بل هذا الكذب، بل هذه اللامبالاة المطلقة بكلام الله تعالى ورسوله، لا ينتج عن قراءة كتاب الله أبداً بأي حال من الأحوال. في أمر الدين ، حتى إن أعرضوا وقالوا وكذّبوا واتبعوا أهواءهم ، فالتكليف المباشر هو {فتولّ عنهم يوم يدع الداع إلى شئ نكر}. لأن الإعراض والطعن في الآيات والتكذيب واتباع الأهواء ليس من شأن الرسول ولا غيره أن يكره غيره عليه ولا يخصّه أصلاً بحال من الأحوال. "لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم". فلا يوجد إلا واحد من اثنين : التبليغ أو التولّي. أي اختيار غير ذلك هو كفر وعصيان وإلحاد. ضد التبليغ الكتم ، وهو من شعب الكفر وعصيان أمر الله بالتبيين. ضدّ التولّي العدوان ، وهو من شعب الكفر وعصيان أمر الله بالتولّي. تكليف الرسول التبليغ للكلّ والتولّي عن من كفر سواء أعلن بكفره بقوله وسلوكه غير العدواني على الأبدان والأموال المباشر على الآخرين أو لم يعلن. وأمّا تكليفه بالنسبة لمن ءامن به ، فذكر الله آيات مثل خفض الجناح لهم والاستغفار لهم وما أشبه. لكن أقصد بالنسبة للكافرين ، هو التبليغ بألوانه كالتعليم والمجادلة وما أشبه ، فإن أظهروا التكذيب وأصرّوا عليه فالتكليف هو التولّي عنهم إلى يوم الدين.

٩٣٧-{كذّبت قبلهم قوم نوح فكذّبوا عبدنا وقالوا "مجنون" وازدجر. فدعا ربّه أني مغلوب فانتصر. ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر.}
أقول : في هذه الآيات نرى طريقة أخرى للتعامل مع من يقول لك كلاماً تكرهه. والطريقة هي الدعاء . ثم الله يفعل ما يشاء.

٩٣٨-{ولقد يسّرنا القرءان للذكر فهل من مُدَّكر.}
أقول: لا توجد آية إلى الآن يأمر الله فيها أحداً بإكراه أحد على قراءة القرءآن. فالقرءان كلام، ولا يجوز إكراه أحد على قراءته والتعاطي معه. وإنّما يدعوه إلى قراءة القرءان إن شاء ، والدعوة بالكلام، كما فعل الله هنا {فهل من مدّكر}.

٩٣٩-{كذّبت ثمود بالنذر. فقالوا "أبشراً منّا واحداً نتّبعه إنّا إذا لفي ضلال وسعر. أءلقي عليه الذكر من بيننا بل هو كذّاب أشر". سيعلمون غداً من الكذاب الأشر.}
أقول : لاحظ أن الردّ على قولهم بحق رسوله "كذاب أشر"، سيكون الردّ عليه {غداً} وعلى يد الله تعالى وليس على يد الرسول الذي تعرّض لهذه الشتيمة ، ولا على يد أتباعه. فسواء أخذنا {غداً} على أن المقصود بها القيامة ، وهو الراجح ، لأن الدنيا اليوم والآخرة غداً وبدليل قوله تعالى "ولتنظر نفس ما

قدّمت لغدٍ" ، أو لو حملناها على الغد بمعنى في الأيام القادمة من حيث أن الله سيدمّر القوم بسبب قتلهم الناقة وكفرهم ، فعلى الوجهين العقوبة كانت بيد الله تعالى وليست بيد البشر في الدنيا.

ولاحظ أن الله حفظ قولهم الطاعن في رسوله ، والطاعن في الربوبية من جهة أيضاً ، واكتفى بردّ مجمل عليهم وهو {سيعلمون غداً من الكذّاب الأشر}. فالردّ سيكون بالواقع ، وليس باللفظ . أي لم يجادلهم الله كلامياً هنا ليثبت لهم أن ما قالوه بحق رسوله باطل ، بل اكتفى بالتنبيه على الواقع الذي سيثبت بنفس ذاته أنهم قالوا قولاً باطلاً بحق رسوله. لأن خلاصة قولهم أن اتباع الرسول سيكون عليهم وبالاً، وأن صالح كذّاب في ادعاء الرسالة. وواقع القيامة أو حلول العقوبة الإلهية عليهم في الدنيا بواسطة عناصر الطبيعة أو ظواهر كونية معيّنة "إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة"، هذا الواقع سيثبت أنهم لو كانوا اتبعوا الرسول لآل أمرهم إلى الخير، وأن صالح لم يكن كاذباً في دعواه الرسالة. الواقع هو السند الأساسي لكل دعوى. وكل قول باطل يردّه الواقع الحق. فعقوبة المبطل هي في وقوع الحق.

بالنسبة لمن يرى أن الكلمة بنفس ذاتها تؤثر على النفوس بالتالي يجب إرهاب الناس حتى لا ينطقوا بكلام يضرّ الآخرين، نقول : فماذا تفعلوا بقول الله هنا {أبشراً منّا واحداً نتّبعه إنّا إذا لفي ضلال وسعر. أءلقي عليه الذكر من بيننا بل هو كذّاب أشر} ؟ هذه كلمات قالها الكافرون ، فهل نفس هذه الكلمات يؤدي إلى الضرر والكفر والضلال والردّة ؟ إذا كان الجواب نعم ، فكيف يحكيها القرءآن إذن ويؤدي إلى انتشار الكفر والضلال في نفوس القراء ، خصوصاً أن فيهم الصبي والعجوز ومن ليس من الراسخين في العلم، فيسمع هؤلاء هذه الكلمات الكفرية فيصيرون كفّاراً بناء على نظريتكم "العلمية" ؟ إذا كان الواجب منع المتكلّمين بالأباطيل والأكاذيب والأراجيف بحجّة حماية الناس ، وكأنهم يبالون بالناس ! ، حسناً، فهل هذه الكلمات التي قالتها ثمود وغيرها من الأمم في حق الله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر والشريعة والطريقة ، هل هي كلمات حسنة أم سيئة ؟ إن قلتم أنها حسنة ، كنتم مثلهم لأنها أعجبتكم ورضيتموها لأنفسكم. وإن قلتم أنها سيئة ، فكيف يحكيها القرءآن العظيم المجيد الكريم ؟ هل يريد الله نشر الكلام السئ المضرّ بالناس ؟ فإن قلتم ، هي حسنة من وجه وسيئة من وجه، قلنا لكم : أنيروا دربنا ، ما هي هذه الأوجه السرّية ؟ فإن قلتم : هي حسنة من حيث أنّها تنبّه المؤمنين على بطلان كلمات الكافرين ، وسيئة من حيث مضمونها الباطل . حينها سنقول لكم : أوّلاً هذا يخالف نظريتكم في كون الكلمة تؤثر بذاتها ومباشرة في نفس السامع ، وكون الكلمة السيئة والباطلة تخلق أثراً سيئاً باطلاً في نفوس السامعين ولذلك يجب حمايتهم منها بإرهاب المتكلّمين بها. ثانياً، جوابكم يعني أنه من الحسن ترك المبطلين والكافرين يتكلّمون ، حتى تزداد هذه الوجوه الحسنة وينتفع المؤمنين بها، إذ جوابكم يجعل هذه الكلمات نافعة للمؤمنين ، أمّا ضررها فمقصور على المعتقدين بها، فحيث أن تكثير منافع المؤمنين خير، فلابد من ترك المبطلين والكافرين يتكلّمون وينشرون كلامهم وسط المؤمنين حتى يزداد تنبّه المؤمنين وينتفعون بمعرفة بطلان تلك الكلمات. وهذا عين الصواب. ولذلك قال الله "وكذلك نفصّل الآيات ، ولتستبين سبيل المجرمين". فحين تعرف سبيل المجرمين ، تعرف الفرق بين سبيلهم وسبيل المسلمين. فيكون الاختيار أمامك والفرق واضح لعقلك. والحال أن انتشار أساليب الكافرين والمنافقين والجاهليين وسط المسلمين في هذه الأيام وفي كل أيام إرهاب المتكلّمين منذ القديم، راجع في أحد أهم أسبابه إلى عدم استبانة الفرق الواقعي بين السبل المختلفة ، لأن الكل يعبّر عن نفسه وكأنّه مسلم خشية من الظهور بصورة تؤدي إلى الاعتداء عليه، فيضطرّ إلى تسمية نفسه مسلماً وأن ما يأتيه إسلاماً، فاختلط الحابل بالنابل، بينما إذا كان يستطيع كل واحد أن يتكلّم بدون الاضطرار لاستعمال حجاب

الإسلام أو حجاب المواطنة أو حجاب القانون أو أي حجاب آخر من حجب المتعصّبين المعتدين الظالمين ، لكانت الأمور أوضح والسبل أبين والفروق أبرز والتعبير عن المواقف أفصح.

لاحظ الفرق بين موقف القوّة القرءاني وموقف الضعف الجاهلي. حين يحكي القرءآن قول ثمود {بل هو كذّاب أشر} ، يحكيه بكل أريحية ومباشرة وصراحة. لكن لاحظ كيفية تعبير الضعفاء من الجهلة عن مثل هذه الكلمات وحكايتها بعد ذلك، فتجدهم يستعملون عبارات مثل "وثمود قبّحهم الله ولعنهم، قالوا والعياذ بالله في حق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وحاشا لله وإنّما نحكي قولهم وناقل الكفر ليس بكافر، قالوا .. لا أستطيع أن أجعل نفسي أعبّر عن قولهم من فرط حيائي ، يا رب غفرانك ولا تؤاخذنا بما نقول استغفر الله ، استغفر الله ، قالوا عن الرسول أنّه ... لا يقول الصدق ! " أو ما أشبه. وهم يظنّون أنهم بهذه المواربة واللف والدوران يقومون بعمل عظيم من أعمال التقوى والحياء الإيماني. ولا يعرفون أن مثل هذه الأساليب تدلّ على ضعف وجهل عظيم ، وأجزم بأنك لاتجد مثل هذه الأساليب إلا في أقوام حشاها الظلم والفساد والطغيان السياسي والاجتماعي حتّى النخاع ، وستجدهم يخافون حتى من التعبير عن مواقفهم من تلك الأمور أيضاً. تأمل جيّداً في القوة والصراحة في هذا التعبير ، {كذّبت ثمود بالنذر. فقالوا أبشراً منّا واحداً نتبعه إنا إذا لفي ضلال وسعر. أءنزل عليه الذكر من بيننا بل هو كذّاب أشر. سيعلمون غداً من الكذاب الأشر}. شئ عجيب من الصراحة والحرية النفسية ، وتعبير مباشر عن الواقع بدون تردد ولا خوف ولا لفّ ودوران. ولا اضطراب في ردّ {سيعلمون غداً من الكذاب الأشر} ، بل هو كلام كائن واثق من نفسه صادق قدير. الذي يعرف أن الحقيقة معه ، تجده بهذه القوّة.

بالنسبة لمن يسيرون على طريقة "أميتوا الباطل بإماتة ذكره" ، نسأل : ماذا تفعلون مع إحياء الله لذكر قول ثمود هنا وغيرهم ؟ قد أحيا الله قولهم وجعل الأجر العظيم في تلاوته فوق ذلك. لا يميت الله الباطل بإماتة ذكره ، بل يميته بالتعبير الكامل عنه وإظهار بطلانه بالبيّنة والحجّة أو بانتظار الواقع الذي يكشف عن بطلانه. الذين يريدون إماتة الباطل بإماتة ذكره هو نفس الذين ستجدهم عادة يريدون إماتة وقتل الذين يقولون الباطل. الذي لا يعترف بمشروعية القول ، لن تجده معترفاً بقيمة حياة القائل . والإسكات هو الإعدام الأصغر ، كما أن الإعدام هو الإسكات الأكبر ، وعادة يتبع الإسكات الإعدام.

ثم لاحظ أن الله لم يأمر رسوله بمقاطعة القوم بعد أن سبّوه وطعنوا في دينه ودعواه. بل قال {إنّا مرسلو الناقة فتنة لهم فارتقبهم واصطبر. ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر.} بعد أن كذّبوا بقوله ، أقام لهم آية ونبأهم أي تكلّم معم ، بالتالي لم يقاطعهم كما يفعل الضعفاء الجهلة الذين يعتبرون أي مسّ لهم أو لأحد من أربابهم ليس فقط مدعاة للمقاطعة بل لقطع رقبة القائل. فتأمل الفرق بين طريقة الرسل وطريقة الذين يزعمون أنهم أتباع وورثة الرسل لتعرف الفرق بين المشرق والمغرب.

٩٤٠-{أم يقولون "نحن جميع منتصر". سيُهزَم الجمع ويولّون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمرّ.}

أقول: هنا نجد الردّ على القول بقول يؤجل فعاليته إلى حقيقة الواقع.

ما المقصود ب{سيهزم الجمع ويولّون الدبر} ؟ سيهزم الجمع متى في الدنيا أم في الآخرة ؟

الآية تحتمل الدنيا وتحتمل الآخرة. أمّا الدنيا فبدليل قوله "وإن يقاتلوكم يولّوكم الأدبار ثم لا يُنصرون". وبقرينة كلمة {الجمع} إذ في الآخرة لن يكونوا جمعاً بل كلّهم ءآتيه فرداً. هذا وجه. وأمّا في الآخرة ، فالدليل الأقوى هو قوله {بل الساعة موعدهم} ، فكلمة {بل} تردّ على شئ وتبيّن شئ، فما الذي تردّ عليه ؟ كأنّها تفترض شخصاً يقول : موعد هزيمتهم في الدنيا ؟ فتقول {بل الساعة موعدهم}. والآية

صريحة في كون موعدهم هو الساعة ، فهو الظاهر، وحمل الآية على الدنيا استنباط وظنّ وليس نصّاً صريحاً كما هو الحال في حملها على الآخرة. فإن قيل : تولية الأدبار مقرونة عادة في القرءان بالحرب في الدنيا ؟ قلنا : نعم لكن ذكر الله أيضاً تولية الأدبار في الآخرة ، كما قال مؤمن آل فرعون "إني أخاف عليكم يوم التناد. يوم تولّون مدبرين ما لكم من الله من عاصم". لكن يسمح باحتمال الدنيا ما مضى ، وكذلك قوله تعالى في نفس الآية {والساعة أدهى وأمرّ} أدهى وأمرّ من ماذا ؟ هذه الصيغة تأتي بمقارنة شئ بشئ ، مثل قوله عن الآخرة أنّها {أبقى} أبقى من ماذا ؟ من الدنيا. كذلك الأمر هنا. فالأظهر أن المقصود هزيمة في الدنيا وهزيمة في الآخرة . وهزيمة الآخرة أدهى وأمرّ من هزيمة الدنيا. ومن القرائن الدالّة على أن هزيمة الدنيا ستكون بسبب القتال ، وورود عبارة "يولّون الدبر" المقترنة كثيراً بالقتال. إلّا أنه ليس في الآية تصريح بذلك.

وفي جميع الأحوال ، قولهم {نحن جميع منتصر} ردّ الله عليه بكلمة تشير إلى واقع. وهذا الواقع سواء كان دنيوياً أو أخروياً أو كلاهما، لم يذكر الله أسبابه التفصيلية ، وهل هو ناتج فقط عن قولهم هذا أم عن أفعال ارتكبوها. والمنصوص عليه صراحة هو هزيمة وتولية دبر وأن الموعد الساعة ، أمّا أسباب كل ذلك فغير مشروحة بالكامل في متن الآيات. مثلاً {أكفّاركم} هنا لا تشير إلى تفاصيل أعمالهم ، والكفر ينطلق على أعمال ظاهرة وباطنة ، لازمة ومتعدية ، سلمية وعدوانية . فلا تفصيل هنا. وقول الكفار {نحن جميع منتصر} ليس في الآية أنهم قالوا ذلك فعلاً بدليل {أم يقولون} ، فالآية بصدد ذكر احتمالات ، فذكر ثلاث احتمالات ، الأول {أكفّاركم خير من أولئكم} ، والثاني {أم لكم براءة في الزبر} ، والثالث {أم يقولون نحن جميع منتصر}. وإن كان قول الله {سيهزم الجمع} يبدو كجزاء على {نحن جميع منتصر} من باب التناسب بين الألفاظ ، إلا أن الآية لا تبيّن تفصيلاً سبب قولهم ذلك إن كانوا قد قالوه فعلياً. وهل قصدوا مثلاً أنهم سيظلمون الرسول والمؤمنين ، ولن يحصل لهم شئ في الدنيا لأنهم جميع منتصر ؟ وهذا قوي، وتشهد له آيات أخرى في القرءان مثل ما ورد في سورة التوبة. ثم ما معنى {منتصر} هنا؟ منتصر على ماذا ؟ على الناس ، على الله ، على الدهر ، على الحياة ، على ماذا بالضبط ؟

وأهمّ من كل ما مضى هو أن الله لم يأمر رسوله بأن يهزمهم ويجعلهم يولّون الدبر. فقوله {سيُهزَم} مبني للمجهول حسب التعبير المشهور . بالتالي، لا يمكن بناء شرع على هذه الآيات. {يقولون نحن جميع منتصر} حسناً ، {سيُهزَم الجمع} ، لكن مَن سيهزمهم ولماذا وكيف ؟ لا تصريح في الآيات ، ولا أمر مباشر من الله فيها لرسوله ولا لأحد من الناس. وهذا أهمّ ما يرجّح أن المقصود هو {الساعة} كما صرّح بعدها.

الحاصل : أنه لا يمكن معاقبة إنسان على قوله {نحن جميع منتصر} أو ما أشبه ، بناء على هذه الآيات، التي لا أمر فيها لأحد، ولا تعيين لكيفية الهزيمة وطريقتها وشكلها. فقد يُهزَم الإنسان في مناظرة كلامية ويولّي الدبر، وقد يهزم في معركة حربية ويولّي الدبر ، وقد يهزم في الآخرة ويولّى الدبر ، وقد وقد وقد والله أعلم بعدد قد.

٩٤١-{وكل شئ فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطر.}

أقول: من باب الاقتداء بالعلم الإلهي ، العلماء من الناس يسلكون على قاعدة {كل صغير وكبير مستطر}. فيحاولون كتابة كل شئ ، ويخلّدون كل شئ يقدرون عليه من أقوال الناس وأعمالهم وحوادث والكون في كتب ويحفظونها. فكل شئ يستحقّ أن يكون مسطّراً ، كان ما كان ، فافهم يا إنسان !

٩٤٢-{ الرحمن . علّم القرءان . خلق الإنسان . علّمه البيان . الشمس والقمر بحسبان.}
أقول : لا يوجد شئ يتعلّق بحرية أو تقييد البيان إكراهياً في هذه الآيات . لكن كون الآية أبرزت تعليم الرحمن البيان ، وتمييز البيان من بين بقية القوى والأعمال الإنسانية في هذا السياق ، يشير إلى أهمّية البيان بالنسبة للرحمن وبالنسبة للإنسان. وهذه الأهمّية تدعو إلى أخذه على محمل الجدّ ، والنظر في حقيقته وشؤونه وآثاره ، وبالتأكيد تقتضي النظر في قضية إكراه الإنسان على تبيين ما لا يريد تبيينه أو عدم تبيين ما يريد تبيينه . فالبيان يحتلّ مكانة مميزة في حياة الإنسان . وهذه المكانة تقتضي النظر فيه بجدّية وإعطائه قدر كبير من الأهمّية. فلا يقال بأن "البيان غير مفيد" أو "البيان مثل عدمه" أو ما أشبه من مقالات تحطّم من قيمة البيان لأغراض خبيثة أو بناء على ملاحظات سقيمة ، ولا أقلّ أن الغافل لا ينتبه إلى أن قوله "البيان غير مفيد" و "البيان مثل عدمه" هو بحدّ ذاته داخل في البيان ! فتأمل.

وإشارة أخرى ، كونه ختم المقطع الأوّل بالآية ١٣ فقال {فبأي آلاء ربّكما تكذّبان} ، وإذا نظرنا في الأمور التي ذكرها قبل هذه الآية فهي كلّها أمور قيّمة وطبيعية ، مثل الاسم الإلهي والقرءان والإنسان والبيان والشمس والقمر والنجم والشجر والسماء والأرض والنبات. فالبيان مذكور في سياق أمور ربانية وعظيمة وكلّية.

ثم إن الله لم يضع قيداً على ما هو البيان الذي علّمه الإنسان، أي لم يقل بأن البيان من النوع كذا هو الذي علّمه والبيان من نوع كذا وكذا ليس من تعليمه، بل جعل البيان كلّه شيئاً واحداً وشرّفه بوضعه في سياق أمور عظيمة وربانية بل إنّه قدّمه على ذكر السماء والأرض أي على ذكر الأكوان. فلاحظ مثلاً أنه حين ذكر الميزان قال {والسماءَ رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان}. فهنا نجد أن الميزان ليس شيئاً واحداً كلّه مقبول في أصل الخلقة ، بل الطغيان والخسران من الأمو المنهي عنها، أمّا في البيان فلا نجده في هذه الآية يقيّد ويقول مثلاً : علّمه البيان، فبيّنوا س ولا تبيّنوا ص. وحين نجد الله في كتابه فعلاً لا يميّز بين نقل بعض البيان الإنساني ويكتم البعض الآخر كبيانات الكافرين والمنافقين مثلاً ، بل إنّه ذكر الكلّ بل إنّه ذكر ما يبيّنه المنافق والكافر في السرّ بل إنّه بيّن ما يدور في نفوس المنافقين أيضاً. فهل يوجد بيان أعظم من هذا وعدم تمييز بين أنواع البيان التي يجوز إظهارها أكبر وأتمّ من هذا،. لا يوجد. وهذا يعزز الاستنباط السابق.

وإذا كان البيان من آلاء الرب ، فعدم البيان من نقصان الآلاء ومن صلب النقمة والحرمان. البيان كشف لما في النفس باستعمال اللسان ، لسان الفم أو لسان القلم. والبيان يواجَه به الرحمن والإنسان والأكوان، والأصل أن يكون مع الإنسان إذ الكلام مع الرحمن لا يحتاج إلى لسان ، والكلام مع الأكوان فرع وأمر غامض وتأثيره معنوي ورمز لما في السرّ. فالأصل هو بيان الإنسان للإنسان. بالتالي، آلاء {علّمه البيان} تعني تواصل الإنسان مع الإنسان باللسان. فإذا كان هذا من الآلاء ، فقطع التواصل بين الإنسان والإنسان باللسان يصير من التكذيب بآلاء الرب أو كفر هذه النعمة وإبطالها ومحاربتها.

٩٤٣-{ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام.}
أقول: هل لله وجه ؟ هل وجهه مثل وجه البشر أو هو وجه محدود له صفة لكن لا نعرف هذه الصفة؟ هذا السؤال الذي أدخل طوائف من الإسلاميين مع بعضهم البعض ومع غيرهم في معارك لها أوّل ولا آخر لها ولا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، معارك دموية وليست فقط معارك لفظية، ما الذي بدأها ؟ بدأت

بورود ألفاظ مثل "وجه ربك" و يده وعينه وعرشه وما أشبه من ألفاظ فهم البعض منها تشبيه الله بخلقه. وسؤالنا هو التالي : مَن يريد أن يكره الناس على عدم التعبير عن كلمات ونشر كتب لأنه يحتمل أو يتيقن حدوث سوء فهم للبعض بل حتى الكفر والإلحاد ، كيف يفعل بما ورد في القرءان مما أدى ولا يزال يؤدي إلى مثل ذلك ل أعظم مما يمكن أن يحدثه كتاب بشري أو منسوب للبشر صراحة ؟

أمامهم واحد من ثلاث مواقف.

الموقف الأوّل أن يقولوا : القرءآن لم يكن سبباً في هذه الخلافات من الأساس ، بل الناس هم الذين أساؤوا فهمه . وردّنا على هؤلاء : أوّلاً ، كل طائفة ترى أن الطوائف الأخرى هي التي أساءت فهم القرءآن، والواقع أن كل واحدة منها تعتقد أنّها مع القرءان والقرءآن معها. ثانياً ، كلامنا ليس على السبب ، لكن على الواقع ، الواقع أنه لو أخرجنا القرءآن من الوجود ، لما وجدنا طائفة تنازع طائفة في معنى وجه ربّك ويده وعينه ومكانه وعرشه ، إذن بهذا المعنى فقط القرءان هو "سبب" هذه الخلافات ، وهذا واقع لا يمكن المنازعة فيه.

الموقف الثاني أن يقولوا : حدث الخلاف في القرءان لكن يجوز للقرءآن فقط أن يكون سبباً للاختلافات ولا يجوز لأي كتاب آخر أن يكون سبباً للاختلافات . وردّنا على هؤلاء : وما الفرق ؟ إذا كنتم ترضون باعتقاد أن أعظم كتاب وكلام كان سبباً أو مورداً للاختلافات ، فما الذي يجعل هذه الصفة قبيحة في بقية الكتب والتعبيرات ؟ إذا كانت الصفة في القرءان ، والقرءان عظيم كريم مجيد ومن تعليم الرحمن ، فالمفترض أن نعتقد بأن هذه الصفة محمودة ممدوحة أينما وجدناها في المواضيع الشبيهة بالموضوع الأساسي ، والموضوع هنا هو الكلام. القرءآن كلام بلسان ، وهو ملفوظ ومكتوب. فإذا وجدنا كلاماً آخر أيضاً يشتمل على تلك الصفة ، أي احتمال الاختلافات ونشوء النزاعات بسبب معانيه ومبانيه، فالواجب اعتقاد أن هذا الكلام يشبه القرءان بالتالي يكون مقبولاً وليس مرفوضاً. يشبه هذا أن نسمع بأن الرسول يحسن إلى أهله ، فالرسول له أهل وهو يحسن إليهم ، ثم نجد إنساناً آخر ، بشر مثل الرسول من حيث جوهر البشرية ، وله أهل ، ويحسن إليهم ، فنذمّه بدلاً من أن نمدحه لوجود نفس الصفة فيه مع تشابه الموضوع. هذا عين التحكّم وانعدام الإنصاف. يأتي هؤلاء إلى شخص تكلّم بكلام يحتمل أفهام متعددة ، وفيه عبارات مشكلة ، فيقولون "لابد من منع هذا الكلام بالإكراه حتى لا تتبلبل أفكار الناس وتثور الفتنة بينهم". فإذا جئنا إلى القرءآن ذاته ، وجدنا فيه نفس هذه الصفة ، والتاريخ والحاضر يشهدان شهادة عدل لا ينكرها عالِم ولا جاهل لديه ذرّة اطّلاع على ما وقع وما يقع. فكيف صارت الصفة محمودة في القرءآن مذمومة في غيره وهي عين الصفة ونفس الموضوع والأثر متشابه بل لعلّه أعنف وأسوأ كما هو الحال عادة حين يختلف الناس في مفاهيمهم في أمور الدين والمنسوبة لربّ العالمين والحق اليقين.

الموقف الثالث أن يقولوا : نرفض القرءان ونرفض أي كلام فيه صفة احتمال الاختلافات والنزاعات في معانيه. وردّنا على هؤلاء : أوّلاً تخرجون عن جمهور هذا الكتاب الذي هو أهل القرءآن بالدرجة الأولى، وتعلنون كفركم به وتلك قضية لا نعالجها هنا. ثانياً وهو الأهمّ، إن هذه الصفة موجودة في أي كلام على الإطلاق ، ولا توجد مدوّنة أو مستند لغوي أيا كان إلا وفيه هذه الصفة. أرونا كتاباً واحداً، علمياً أو فلسفياً أو قانونياً ، مهما كان محكماً ومهما كان مختصراً ومركّزاً ومكتوباً بأدقّ الأساليب اللغوية والفنّية ، ولا يحتمل أفهاماً متعددة ولا توجد فيه ثغرات واصطلاحات يقع فيها النزا ع بين الخبراء ولا أقول بين العوام والدهماء. لا يوجد مثل هذا الكتاب. وأمّا سبب ذلك فليس موضوعنا هنا.

الخلاصة ، لا يوجد أحد يقبل القرءآن يستطيع أن يقبل إن أنصف وعدل إكراه المتكلّمين أصحاب الكلمات المحتملة لنشوء نزاعات وخلافات وتحزّبات وتعصّبات على عدم الكلام. إكراه هؤلاء يبيح إكراه أهل القرءآن. حرق تلك الكتب يبيح حرق القرءآن. بنفس الحق ولنفس الصفة، والعدل المساواة في الحكم على المواضيع ذات الصفة الواحدة. والله يأمر بالعدل. "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

من باب النظر في الأوامر المباشرة في السورة ، إذ إنّما بحثنا عن أوامر لمعاقبة المتكلّمين من أجل كلامهم في الدنيا على يد البشر ، نستطيع أن ندخل مباشرة في ذكر الأوامر الواردة في السورة وننظر هل يوجد فيها شئ من المعاقبة على الكلمة.

في السورة ثلاثة أوامر : {قل...} و {فسبّح} و {فسبّح...}.

٩٤٤-{وكانوا يقولون "أئذا متنا وكنّا تراباً وعظاماً أءنّا لمبعوثون. أوَ ءاباَؤنا الأوّلون". قل "إن الأوّلين والآخرين. لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. ثم إنّكم أيّها الضالون المكذّبون. لآكلون من شجر من زقوم. فمالئون منها البطون. فشاربون عليه من الحميم. فشاربون شرب الهيم. هذا نُزلهم يوم الدّين.}.

أقول: هنا صورة مباشرة لكيفية التعامل مع الذين يقولون قولاً فيه طعن في الدين والإيمان ويجادلون عن مقالتهم ويحتجّون لها. والتعامل هو {قل}. على القاعدة ، يقولون قل. ولا شئ غير قل. إذن هو أمر بالردّ على القائلين بالقول ، وليس بفعل عدواني ضد أبدانهم وأموالهم أو غير ذلك من شؤونهم الدنيوية والملكية.

ونجد فوق ذلك كيفية الردّ على هؤلاء. فالرسول سبّهم مباشرة أو وصفهم بوصف شنيع لا يرضونه لأنفسهم وهو {ثم إنّكم أيّها الضالّون المكذّبون}. فهذا طعن شخصي فيهم ، في دينهم ورأيهم وكلامهم. وهو من صلب حرية الكلام. ولا ننسى أن مثل هذا الكلام يحتمل أن الرسول قاله وهو في مكّة ، أو في المدينة ، أي قبل الأنصار وبعد الأنصار. وعلى الوجهين ، هو استعمال للغة العنيفة تجاه الخصوم والمجادلين. بالتالي ، حسب قاعدة الإنصاف ، كما أنه من حرية الرسول أن يسبّ خصومه ، فمن حرية خصومه أن يسبّوا الرسول . وهذا بالضبط ما فعله أولئك الخصوم ، ونقله القرءآن ولم يأمر بالردّ العدواني على الشاتمين للرسول ، فمثلاً قالوا عنه ساحر وكاهن ومجنون وكذّاب أشر وغير ذلك. فالرسول يقول عنهم {الضالون المكذّبون} وهم يقولون عنه {ساحر مجنون} ، والدنيا تسير ، وإلى الله المصير. ولا يوجد غير ردود كلامية متبادلة بين الرسول وخصومه. هذا هو الأصل طالما أن الأمر لم يخرج عن الكلام والمواقف الدينية والإيمانية. فهذه الآية {أيها الضالون المكذّبون} تنفي كل قوانين عدم جرح المشاعر بالدينية للآخرين بالكلام ، أو عدم الطعن في الأشخاص والتركيز فقط على الأقوال ، أو أي شئ من هذا القبيل.

ثم إن الرسول حكم على هؤلاء الذين يقولون مثل هذه الأقوال ، بأمر الله طبعاً في إيمان المؤمنين ، أنهم سيصيرون إلى أقبح العذاب في الآخرة ، وصوّر بعض عذاباتهم في الآخرة بنحو شنيع تنفر منه النفوس، مثل {لآكلون من شجر من زقوم. فمالئون منها البطون. فشاربون عليه من الحميم. فشاربون شرب الدين}. ومثل هذا الوصف الذي تنفر منه الطباع ، وتتقزز منه النفوس من بشاعته ، أيضاً جائز بحكم حرية الكلام ، بالرغم منه رمي للخصوم بتصوّرات وتخيّلات قبيحة جدّاً . وأستحضر هنا مثلاً ما قاله دانتي الإيطالي في الكوميديا الإلهية حين صوّر بمخيّلته عذاب الرسول وعلي بن أبي طالب في الجحيم ، أيضاً بنحو مقزز وتنفر منه الطباع. كل ذلك داخل تحت حرية الكلام ، ولا يجوز لأحد أن يعتدي على غيره بسبب مثل هذه الكلمات والأوصاف المتبادلة. ثم حين تأتي القيامة ، يتبيّن هل الرسول في المقام المحمود كما يقول القرءآن أو في الجحيم كما يقول دانتي. بمعنى آخر ، حين يصف الناس

بعضهم بعضاً بأمور مستقبلية وغيبية ، فإن حضور المستقبل هو الحاسم ، ولا يجوز لأحد الاعتداء على غيره لأنه وصفه بأي شئ. {هذا نزلهم يوم الدّين}. حسناً، إذا جاء يوم الدّين ، سيرى الناس الحق. وحسبنا ذلك. والذي يهمّنا من هذه الفقرة أن نرى بطلان قول الذين يريدون وضع قوانين "تراعي مشاعر الآخرين" و "لا تكون قبيحة وشنيعة في وصفها للآخرين". هذا كلّه لا يعرفه القرءآن. والقرءآن أوّل من مارسه. والقرءآن نقل كلمات الخصوم ، أو بعضها ، في الرسول والقرءآن بل في الله تعالى نفسه بالرغم من قبحها وشناعتها، ولم يأمر كما رأينا وسنرى إن شاء الله بمعاقبة القائلين على يد الرسول والحكام في الدنيا.

هذا فيما يتعلّق بالأمر الأوّل المباشر للرسول في هذه السورة. وخلاصته ، يقولون قل.

٩٤٥-الأمر الثاني هو {فسبّح باسم ربّك العظيم}. لأن التسبيح يحتمل أن يكون ظاهراً معلنا بالكلمة أو باطناً خفياً في النفس أو في السرّ ، فهو داخل من الوجه الأوّل في باب الكلام. والأمر بالتسبيح غير مقرون بالإكراه ، بل هو فرع على الأخبار والأقوال الواردة قبل هذه الآية ، يحتمل أن يكون كل الأخبار الواردة من أوّل السورة أو من مقطع {نحن خلقناكم فلولا تصدّقون} إذ بعد أن ذكر المني والزرع والماء والنار ، خلص إلى نتيجة وهي {فسبّح}. والفاء هنا تشير إلى هذا التفريع والاستنتاج ، أي كأن ما سبق يقتضي أن يسبّح العاقل باسم ربّه العظيم. والذي يهمّنا أنه لا قبل هذه الآية ولا بعدها ولا فيها يوجد أي إكراه لأحد للتسبيح باسم ربّه العظيم. فهو أمر طوعي ، اختياري ، إرادي ، أي حر.

٩٤٦-الأمر الثالث هو {فسبّح باسم ربّك العظيم}. ينطبق هنا ما قلنا في الأمر السابق، وهذا الأمر هو الآية الأخيرة في السورة، وذكره بعد أن ذكر القرءان والموت ومصير المقرّبين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال، {إن هذا لهو حقّ اليقين. فسبّح باسم ربّك العظيم}. أيضاً، لا إكراه في الآية ولا قبلها، بل هو أمر حر للأحرار الذين عقلوا الآيات عن الله وأرادوا سلوك طريقه والدخول في زمرة عباده المخلصين.

النتيجة : لا يوجد في سورة الواقعة أمر بمعاقبة أحد على كلامه المضادّ للدين ، كما لا يوجد أمر بإكراه أحد على قول كلام نابع من الدين . وتوجد كما رأينا حالة تثبت المعنى الأوّل ، وحالتان تثبتان المعنى الآخر.

٩٤٧-نستطيع أن نذكر شواهد على مبدأ حرية الكلام بشكل عام من كيفية تصرّف القرءآن في كلامه وما يمكن أن يرد عليه من قيود خارجية في حال لم نأخذ بمبدأ حرية الكلام.

على سبيل المثال ، حين يقسّم القرءان الناس إلى ثلاثة أقسام ، مقرّب ويميني وشمالي. قد يعترض بعض الناس على هذا التقسيم ويقول بأنّه يحدث فرقة بين الناس وينفي المساواة ، أو بأنّه ينسب الشرّ إلى الله وفعله وعدم الرحمة في تعذيب البعض وفي المفاضلة حتى بين المؤمنين . فهل يجوز فتح باب تقييد بعض الناس لكلام البعض الآخر وما ينسبونه إلى الله بحجّة المصلحة العامّة أو الأفكار أو أي شئ كان ؟ إن قلنا نعم ، فتحنا مثل ذلك على القرءآن نفسه. وهذا واقع في بعض البلدان الديكتاتورية التي تمنع حتى مجرّد ذكر اسم الله أو الأمور الغيبية والأخروية في الساحة العامّة. فنحن لا نقول شيئاً فقط لأنه ممكن في الفكر، بل ما نقوله واقع بالفعل.

مثال آخر، حين يرسم القرءان صورة الجنّة بأنّها نعيم ماديّ أو يشبه نعيم الدنيا الشهواني. بغض النظر عن تأويل الناس لهذه الأمور ، فإن ظاهر الآيات واضح للجميع ولا ينكره أحد. فقد يقول بعض من يعتقد بالله والآخرة ، فضلاً عن غيرهم ، بأن مثل هذا التصوير المادّي الشهواني للجنّة يؤدي إلى تكريس المادّية والشهوانية في نفس الإنسان ، مما يؤدي إلى عواقب وخيمة في الدنيا فضلاً عن الآخرة التي يعتقد هذا بأنها روحانية خالصة ومجرّدة تامّة. فقد يقول بأن هذا كذب على الله وتصوير باطل للآخرة ويرغب في منع الناس من التكلّم بهذا ويكرههم على ذلك بعقوبات ماديّة ومالية دنيوية على يد محاكم تفتيش بشرية. وهذا قد حصل مثله كما هو معلوم للجميع. فهل يجوز فتح باب تقييد الناس لكلام بعضهم البعض ، في أمور الدين أو غيره ، بحجج مثل هذه قد تقنع أهلها ولا تقنع خصومها ؟ إن قلنا نعم، كان القرءان أوّل كتاب سيتعرّض للتقييد لمثل هذه الأوصاف وغيرها.

فإذن، كسر مبدأ حرية الكلام ، الحرية المطلقة للمتكلّمين ، يعني بالضرورة فتح أبواب لانهائية من التقييد والتقييد المتبادل ، وصبّ جهنّم الإكراه والاستعباد على هذا العالَم. وهذا ما حصل ويحصل. والقرءآن برئ من هذا الكسر كما رأينا وليس فيه ما يؤيديه بل كل ما فيه يعززه.

٩٤٨-{أفبهذا الحديث أنتم مدهنون. وتجعلون رزقكم أنّكم تكّذبون.}
أقول: المداهنة والتكذيب بهذا الحديث ، ليس عليهما عقوبة كما ترى، وإنّما هي شئ عاتب الله تعالى عباده عليه. فلم يقل مثلاً : من داهن أو كذّب بهذا الحديث فاقتلوه أو انفوه من الأرض. وهذا ظاهر. فموقف الناس من الحديث ، سواء كان حديث الله أو ما دونه ، لا إكراه فيه . وأقصى ما يجوز لأحد فعله هو لوم الناس على ذلك وتأنيبهم عليه ، أي التكلّم معهم ، كما فعل الله تعالى هنا .

الخلاصة : ليس في سورة الواقعة بأوامرها المباشرة ومفاهيمها العامّة ما ينتقص من حرية المتكلّمين.

٩٤٩-في هذه السورة ثلاثة أوامر مباشرة فقط. ولا يوجد إكراه فيها كلّها. الأمر الأوّل هو {ءامنوا بالله ورسوله}. الأمر الثاني {أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه}. الأمر الثالث {اتقوا الله}. وورد مع الأمر بالتقوى الأمر بالإيمان بالرسول {يـأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وءآمنوا برسوله} ولكن لأنه أمر بالإيمان بالرسول في الأمر الأوّل فيمكن أن ندرج هذا مع ذاك أو نعتبره أمرا مستقلّا منفصلاً على اعتبار أن المقصود بالرسول في الآيتين مختلف وهو احتمال وارد. وعلى ذلك تكون الأوامر في السورة أربعة. وكما ترى، لا يوجد شئ يتعلّق بمعاقبة أحد على كلمة قالها ، فليس في هذه السورة إذن ما يعارض مبدأ حرية الكلام، وهذا لا يعني أن فيها ما يؤيد حرية الكلام لكن المقصود أنّه لا يوجد فيها ما يعارض هذا المبدأ مباشرة. وهذا هو الحدّ الأدنى المطلوب لثبات المبدأ.

فالأمر الأوّل والثاني تأسسا على أمور طوعية ، وعقلية ، مثلاً {فالذين ءامنوا وأنفقوا لهم أجر كبير. وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربّكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين}. وغير ذلك من الآيات التي تحضّ على الإيمان بالله ورسوله ، وليس بينها كما سترى لو قرأت السورة كلّها أي أمر إكراهي، أي ليس فيها مثلاً : ومن لا يعلن إيمانه بالله والرسول فخذوه واذبحوه أو اسجنوه واستتيبوه أو شئ من هذا القبيل. اقرأ السورة كلّها ولن تجد ذلك. بل كلها آيات تدعو إلى التفكير وحسن الإرادة والاختيار الأسلم. سواء في أمر الإيمان أو في أمر الإنفاق . فلا الإيمان المذكور خاضع للإكراه ، ولا الإنفاق المذكور خاضع للإكراه. فمن يريد الأجر الكبير ، ويعتقد به قبل ذلك ، فليؤمن وينفق. هذا أمر طوعي وليس إكراهياً.

وكذلك الأمر الثالث والرابع ، {يـأيها الذين ءامنوا ، اتقوا الله وءامنوا برسوله ، يؤتكم كِفلَيْن من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به ويغفر لكم}. فهذه كلّها أمور ترغّب في الإيمان والتقوى وهي مبنية أوّلاً على كون الإنسان من {الذين ءامنوا} المخاطبين بالآية ، وكما رأينا الدخول في الإيمان لا يكون بالإكراه ، ثم بقية الآية تعزز هذا المعنى إذ هي مبنية على اعتقاد وإرادة خاصّة حرّة من الشخص ، إرادة الرحمة والنور والمغفرة والاعتقاد بالعلاقة بين الإيمان والتقوى وبين حصول هذه الأمور في واقع حاله.

قد يقول البعض: لكن في الآية أمر بالقتال ، وهذا من الإكراه. مثل قوله تعالى {لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعض وقاتلوا}. وكذلك قوله {لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله مَن ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز}.

أقول: لا يوجد شئ في هذه الآيات يحدد سبب القتال وموضوعه. فمن أين زعمتم أن ذلك لإكراه أحد على قبول الدين والكتاب ؟! الآية الأولى ، {أنفق من قبل الفتح وقاتل} ، قاتَل مَن ؟ لماذا ؟ ليس في الآية تحديد لذلك ، وافتراض أن القتال وقع على مسالم غير معتدي ومقاتل هو فرض يبطله أوّلاً عدم ورود ذلك ي النصّ ذاته ، وثانياً-وإن كان الأوّل كافياً- تعارض ذلك مع بقية كتاب الله الذي بيّن بوضوح تامّ أسباب القتال حين يقع من الرسول والمؤمنين ، "قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" وغير ذلك من آيات كثيرة في الباب. الآية الأخرى أيضاً ليس فيها إلا أن الله أنزل الحديد لغايات منها {ليعلم الله مَن ينصره ورسله بالغيب} ، نعم، ينصره على مَن ؟ وكيف ؟ ليس في هذه الآية تحديد لذلك. فافتراضه غير ممكن ، واستنباطه غير مقبول ، لا نصّاً ولا مفهوماً ولا مقارنة مع بقية الآيات

في كتاب الله. بعبارة أخرى ، لا يوجد في هذه الآيات أنه يجوز قتال إنسان لعدم التكلّم ، أو جواز قتال إنسان ليتكلّم أو يدين بشئ ما. هذا واضح من نفس العبارة القرءانية. بل إن أردنا التدبّر سنجد أن القتال الوارد في الآية وارد تحديداً لرفع الإكراه الحاصل على رسل الله الذين أرسلهم الله بالبيّنات وأنزل معهم الكتاب والميزان ، لكن حاربهم الكفار وعذّبوهم هم أتباعهم ، وهذا معنى نصرة الله ورسوله ، كما وقع من أنصار رسولنا محمد عليه السلام مثلاً. فإن كان في هذه الآيات دلالة فهي عكس ما يزعمه هؤلاء. فتأمل.

ويبقى سؤال : هل يوجد في السورة ما يعزز أهمّية حرية الكلام ولو بنحو غير مباشر ومستنبط ؟ الجواب هو نعم يوجد. وفيما يلي إن شاء الله ذكر لبعض هذه المعززات.

٩٥٠—{ءامنوا بالله ورسوله}. هذا الأمر بحد ذاته يحتاج إلى حرية بيان وحرية أديان. وإذا أردت أن تستشعر هذا المعنى، فسافر إلى بلاد تحكمها جماعة تقتل من يدعو إلى الإيمان بالله ، أو تقتل من يدعو إلى الإيمان برسول الله وأن الله أرسل رسولاً من الأساس.

ثم تعريف {الله} الوارد في القرءان ، كما ورد مثلاً في هذه السورة ذاتها من أوّلها ، وعلاقته بالكون ، وأسمائه وصفاته ، وما إلى ذلك من تفاصيل ، فهذه كلّها أمور يخالف فيها بشكل أو بآخر بعض أهل الأديان والمذاهب والطوائف البعض الآخر. فإمّا أن يطغى البعض على البقيّة ويكون له وحده حرية إظهار معتقداته ، وإمّا أن نمنع الكل من ذلك ، وإمّا أن نترك الكلّ . فإن قبلنا بالطغيان فإن أقلّ ما سينتشر بين الناس هو الإلحاد والنفاق وبغض الحكومة والتآمر عليها وكره المجتمع والنفرة منه واستغلاله وانتشار الفرقة بأسوأ معانيها. وإن منعنا الكل كان كما سبق وأكثر، ولا توجد دولة تمنع الكل إلا لأنّها تريد أن تجعل رئيسها وأتباعه هم أرباب الناس. وإن تركنا الكل ، كان تقريراً لحرية البيان وحرية الأديان، وهو عين الصواب والسلامة وفي هذا الطريق يمكن نشر القرءان وتبليغه بأسلم الطرق وأهدئها وأطيبها.

وإن أردت أن تعرف مدى خطورة كسر هذه الحرية ، لا تذهب بعيداً ، انظر إلى نفس المسلمين وانظر إلى نفس سورة الحديد . فبعض المسلمين رأى أن {هو الأول والآخر والظاهر والباطن} تدلّ على وحدة الوجود. والبعض الآخر رأى أن ذلك إلحاداً. وصار بعضهم يقتل بعضاً، ويضطهده ويقهره بسبب هذا الاختلاف. مثال آخر، {وهو معكم أينما كنتم} ما هي هذه المعيّة ؟ بعض المسلمين رأى أنها معيّة ذاتية ، وبعضهم أنها معية علمية ، وبعضهم أن هذا كلام مع المحجوبين لأن المعية اثنينية والحقيقة وحدة مطلقة. وقل ما شئت في المعارك التي وقعت منهم بسبب إرادة بعضهم إكراه البعض الآخر على رأيه وفهمه. والأمثلة في هذا الباب كثيرة ومشهورة. فإن كان هذا حال المسلمين في تقاتلهم وتنابذهم ، وهذا حالهم في كلام هو كلام الله حسب إيمانهم ، فكيف يكون حال المسلمين مع غيرهم أو حال الناس عموماً في ظلّ عدم ترسيخ مبدأ حرية البيان وحرية الأديان في المجتمعات.

٩٥١-{أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه}. الإنفاق لم يتقيّد في الآية بالإنفاق المالي الدنيوي ، أي بإنفاق الطعام مثلاً أو النقود. القرءآن عموماً يجعل الإنفاق أوسع من ذلك. فالذي آتاه الله حكمة وهو ينفق منها فإنه من المنفقين ، والذي آتاه كلمة فهو يتلوها ويبلّغها فهو من المنفقين. فإنفاق الكلام داخل في أمر {أنفقوا}. وبما أن الأمر بشئ يتضمّن عند الحكيم الأمر بما يوجبه ويتضمّن عند الرحيم حسن ما يسهّله

طالما أن المسهّل له لا يتعارض مع أمر آخر أولى منه أو مثله في الأهمّية ، فهنا نسأل : حين توجد عقوبات على التكلّم بكلام مأمور الإنسان بنشره وتبليغه والمجادلة عنه ، أليس في ذلك مانعاً وعقبة وإكراهاً يضادّ أمر {أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه} ؟ بلى. وفي القرءان ما يشهد على ذلك ، إذ أجاز اتقاء إكراه المكرهين للمؤمن بأن ينطق بغير ما في قلبه . ففي القرءان شاهد على أهمّية زوال دواعي الإكراه عن المتكلّمين حتى يكون ما على ألسنتهم هو ما في قلوبهم وقد نصّت آية ذامّة "يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم" . فمن أجل فتح قنوات إنفاق الكلام ، وجعل ما على اللسان هو الذي في القلب ، لابد من زوال أسباب الإكراه ، والزوال يكون بتقرير مبدأ حرية الكلام في البلاد.

قد تقول: كلّا ، بناء على المقدّمات التي ذكرتها ، ينتج تقرير مبدأ حرية الكلام الديني والإيماني ، وليس أي كلام حتى ذلك الذي يضادّ الدين والإيمان.

نقول: صدقت ، لكن نسيت مبدأ الإنصاف ومبدأ الاختلاف ، وكلاهما يجعل هذا التمييز بين ما هو كلام ديني وإيماني مقبول ومرفوض مستحيلاً على المستوى البشري الحكومي، وهي سلطة فوق ذلك لم يعطها الله لأحد من الحكام في كتابه أصلاً. فالإنصاف يقتضي أن أترك غيري يتكلّم بدينه وإيمانه وعقله ورأيه، حتى أتكلّم أنا بديني وإيماني وعقلي ورأيي، وهذا ما سلكه القرءآن في نفس نصوصه كما رأينا. ومبدأ الاختلاف الذي يقضي بواقعية الاختلاف بين الناس ، في دينهم وفي معاشهم، وأن الله هو الذي أراد هذا الاختلاف وحكم به وهو سنّته في الكون ولن تتغيّر كما رأينا في آيات سبقت وآيات أخرى ستأتي إن شاء الله وهي معروفة عند أهل المعرفة ومشهودة للكافّة والعامّة، فهذا المبدأ يقتضي عدم جواز تأسيس الكلام المقبول بناء على صنف معيّن أو تصنيف محدد يقوم بعض البعض ويحكموا به على البقيّة. فكل أحد مأمور بالإنفاق مما جعله الله مستخلف فيه ، وهذه الآية لا تبدأ بنداء المؤمنين ، بل قالت {ءامنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه} ، على عكس آية {يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وءامنوا برسوله}. بالتالي الآية تتحدّث مع كل من بلغه هذا الخطاب، ولا تصطفي المؤمنين بالخطاب. وعليه، الكل مأمور بالإنفاق في الجملة. وهذا ما يعتقده كل متكلّم في نفسه، حتى لو كان ملحداً، لأنه يشعر في قرارة نفسه حين يريد أن يتكلّم وينشر ما عنده بأنه يفعل ما هو واجب عليه، كما أنّه في الواقع سيجد نفسه مؤمناً "بالله ورسوله" ، وإن حدد الله بالطبيعة مثلاً والرسول بالعقل. فبما أن إنفاق الكلام ليس فيه إكراه لأحد بقبول هذا الكلام، أو حتى سماعه في الأماكن غير المخصصة للكلام العام، فلا يوجد أي إكراه من طرفه بالتالي لا يجوز إكراهه على شئ اتباعاً لرأي أو دين أو شهوة غيره. فالآية على عمومها معقولة ومشهودة.

إذن ، الكل مأمور بإنفاق ما عنده من كلام ، أو بعضه على الأقلّ بحكم {مما}. ورفع العوائق الإكراهية في قنوات الإنفاق متضمّن في الأمر بالإنفاق، كما أن رفع العوائق التي تسيل الماء للوضوء متضمّن في الأمر بالوضوء ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلاً.

٩٥٢-{لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات ، وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله مَن ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوي عزيز.}

أقول : هذه من أعظم الآيات في كتاب الله ، وهي من القواعد الكبرى والكلّية فيه لمن عقل عن الله.

ففيها ، أن الرسل يأتون بالبيّنات . والبيّنة دليل على الحرية ، أي اعتبار السامع كإنسان حرّ لابد من تبيّن الأمور له ، لعقله ولذهنه ولفهمه إذ البيّنة تخاطب العقل والقلب والوجدان بالإقناع. فالرسالة تفترض جمهوراً حرّاً ، وليس قطعاناً من البهائم التي لا عقول لها سيتمّ سوقها بالعصا . الرسالة ليست

فقط عن الحرية ، بل قاعدة الرسالة هي الحرية ، في العقل والإرادة. فالعقل تخاطبه البيّنة ، ثم الإرادة تنبع من تلك القناعة والسعي في تحقيق مقتضياتها. قارن مثلاً حال الرسل الذين يأتون بالبيّنات مع اللصوص المتغلّبة من البشر الذين يأتون بالأسلحة وسفك الدماء حتى يستقيم لهم الناس ويقولون "وإنّا فوقهم قاهرون" و "قومهما لنا عابدين" ولا يبالون ببيّنة ولا يحزنون. الذي وقع في الماضي ولا يزال يقع بين المسلمين تحديداً هو هذا : هم يقولون محمد رسول الله ، لكن الواقع أنهم يقولون فرعون رسول الله. والفرق أنهم يقولون "محمد" بأفواههم ، لكن معنى الاسم عندهم هو نفس معنى "فرعون" في كتاب الله والحق. الذي يأتي ببيّنة يفترض الحرية.

وفيها ، {وأنزلنا معهم الكتاب والميزان}. بالتالي، كل ما ييسّر انتشار الكتاب ، وثبوته ، وسلامته ، هي من الأمور المقبولة والمفروضة بل الواجبة ما لم تتعارض مع أمر آخر بمثل قوّته أو أقوى منه. الطغاة لا يأتون بكتاب ، لكن يأتون بسلاح ، وقوانينهم المكتوبة بعد ذلك هي ترسيخ لواقع الطغيان وليست تأسيساً له، أي هي موضوعة لتيسير سير الأمور بين رعيتهم المستعبدين لهم حتى يستمرّ استغلالهم لهم، فما يكتبه الطغاة من قوانين ليس {ليقوم الناس بالقسط} بل ليقوم الناس بعبوديتهم لهم على أكمل وجه ممكن.

{ليقوم الناس بالقسط} ، وليس ليقوم الرسل بالقسط ، بل {الناس}. وهذا يعني أن من الأمور الأساسية في حياة {الناس} هي أن يكونوا أحراراً في اختيار حاكمهم وشرعهم ، لأنهم في هذه الحالة يمكنهم اختيار اتباع الرسول وكتابه وميزانه الذي يرون أنه القسط. فمضمون الكتاب والميزان الذي يأتي به الرسل هو القسط. وحين يريد الناس أن يقوموا بهذا القسط ، لابد من عدم وجود موانع تكرههم على رفضه ولو ظاهراً اتقاء لفتنة وتعذيب آل فرعون لهم كما وقع لبني إسرائيل مثلاً. فالناس هي التي تقوم بالقسط ، وليس القسط شيئاً مفروضاً على الناس من خارج إرادتهم قهراً لهم وإخضاعاً لهم. وهم {الناس} وليسوا رعية وبهائم عند راعي ولا ذئب ولا كلب ولا شئ من أمثال السوء التي اعتاد المستعبدين على استعالها في حق أنفسهم بعد أن ألقاها عليهم قاهريهم.

وفيها ، {وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب}. ومعنى ذلك هو استعمال الأسلحة لنصرة ما تضمّنه الشقّ الأوّل من الآية. فالرسول يأتي بالبيّنات ، فيقبله من قبله من الناس. فيجتمع الرسول والناس في منطقة ليقوم الناس بالقسط بحسب الكتاب والميزان الذي جاءهم به الرسول الذي اتبعوه عن بيّنة ، أي بعقل وإرادة ، أي بحرية. فهم أحرار يعيشون بحسب ما اختاروه. ثم بعد ذلك ، إن خرج فيهم أو عليهم من يريد أن يكرههم على شئ يكسر هذه الحرية ، أو ينقض عهداً صحيحاً أو عقداً سليماً ، فإنهم يستعملون بحقّه الحديد المتضمّن للبأس الشديد كما قال قوم سبأ أنهم أولو "بأس شديد" أي في التسلّح والمشير إلى القتال.

وفيها ، {إن الله قوي عزيز}. فرأس أمر الأمّة الرسولية هو الله القوي العزيز ، بالتالي القوة والعزّة. فلسنا ضعافاً ولا أذلّاء ، بل أقوياء بالقوي أعزّاء بالعزيز ، ولذلك قال في آيات أخرى آمراً بالقوّة مثلاً "أعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة" ، وقال في أخرى آمراً بالعزّة "فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين" و "أعزّة على الكافرين". والحرّ هو القوي العزيز ، والعبد هو الضعيف الذليل. فأمّة الرسول هي أمّة أحرار ، وإله المسلمين هو إله الأحرار ، والرسالة هي رسالة حرية ورسالة للأحرار . لا يعبد الحق من لم يتحرر من الخلق. ولا يتحرر من الخلق مَن لم يكن أمره مبنياً على البيّنة ، أي الفكرة والإرادة.

٩٥٣-{ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريّتهما النبوّة والكتاب ، فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون. ثم قفّينا على ءاثارهم برسلنا وقفّينا بعيسى ابن مريم وءاتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فئاتينا الذين ءامنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون.}

أقول: الحجّة في هذه الآيات هي في قوله تعالى {كثير منهم فاسقون} التي وردت في الآية الأولى والثانية. فلا ذريّة نوح وإبراهيم خصوصاً ، ولا الأمم عموماً ، يمكن أن يوثق بكثير منهم في أمر الهداية. أي الفسق والخروج عن طريق الله والحق والعدل هو الأصل الذي ينبغي علينا افتراضه في بناء مجتمعاتنا. يجب أن نفترض أن كثير من الناس سيفسقون ، بالتالي لابد أوّلاً من عدم إقرار أي قوّة لمن يصل إلى السلطة بحيث يستطيع بها إجبار القلّة على شئ من أمر الدين عموماً والكلام خصوصاً، لأن الكثير فاسقون وإذا كانت بيدهم قوّة لإكراه غيرهم على طريقهم الذي يعتقدونه عين الحق والصواب والدين الإلهي فإنهم سيُكرهون البقية والقلّة على فسقهم الذي سيعتبرونه الطريقة المثلى والديانة الأسنى. سوء الظنّ بالناس هو السياسة المثلى . ليس سوء الظنّ في التعامل الفردي معهم فهذا قضيّة أخرى. لكن في قضايا السلطة ، سوء الظنّ وافتراض الأسوأ هو أحسن سياسة ، والقرءآن والتاريخ والواقع شهود عدول على حقانية ومعقولية هذا الافتراض. {فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون}.

وعليه ، افتراض فسق الأكثرية وضلال الأغلبية في قضايا الدين والكلمة الحقة والعادلة هو الأصل ، وحتى إن لم يكن هو الواقع الفعلي. ومعنى ذلك ، أن الكلمة لابد أن تكون دائماً خالية من أي قيد قانوني ، وبذلك ندرأ عن أنفسنا وذريتنا خطر إضلال أي شخص لهم بالإكراه قدر الإمكان ، لأن الكلمة الحرّة ستضمن بإذن الله وجود أناس ينطقون بفساد وكشف ضلال أي متكلّم ومتديّن. ثم بالعقل يميّز من له عقل، ويضلّ من جنى على نفسه بعدم النظر لنفسه وهذا ليس لنا شأن معه.

قد وردت آيات كثيرة تدلّ على هذا الأصل في كتاب الله ، فلم نشير إليها كلّها من باب الاختصار ومن باب أنّها دليل غير مباشر على مسألة الكلام ، إلّا أنها دليل قوي ومعتبر بل هو الأصل الأكبر الذي يعتمد عليه أهل النظر بشكل عام لأنّه مستنبط من نفس الواقع الذي يشهده العام والخاص ويدركه الخبير والصغير وليس فقط من نصّ كتاب يختلف الناس في التعاطي معه وفهمه. فحين يكون المعنى بارزاً كما هو الحال في هذه الآية ، ويرد الخاطر بذلك ، نشير إليه، وقس هذا على بقية الآيات ، ولعلّ إفراد كتاب كامل لهذه المسألة هو عمل صالح. والله المعين.

٩٥٤-{لئلا يعلم أهل الكتب ألّا يقدرون على شئ من فضل الله ، وأن الفضل بيد الله يؤتيه مَن يشاء ، والله ذو الفضل العظيم.}

أقول: الناس لا يقيّدون فضل الله. ومعنى هذا، أنه لابد من ترك قنوات الجديد والتجديد مفتوحة. ولازم هذا، ضمان عدم وجود عقاب ظهور الجديد والتجديد مطلقاً. ولتأسيس هذا ، لابد من عدم تقنين البيان والأديان لا حكومياً ولا اجتماعياً.

هذه سلسلة ، كل حلقة فيها معقولة بنفسها ، يشهد بصحّتها أهل النظر . وكسر أي حلقة يؤدي إلى تحطيم السلسلة.

كلّما ازداد المجتمع تحرراً من قيود التكلّم ، كلّما ازداد ظهور أفضال الله وكرمه عليه. لأن فضل الله لا يتقيّد في نفسه ، بل يقيّده الناس في مدى قبولهم له.

— سورة المجادلة —

٩٥٥-{قد سمع الله قولَ التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير. الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هُنّ أمّهاتهم ، إن أمّهاتهم إلا اللائي ولدنهم ، وإنّهم ليقولون مُنكراً من القول وزورا وإن الله لعفوّ غفور. والذين يُظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا ، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا ، فمن لم يستطع فإطعام ستّين مسكيناً ، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله ، وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم.}

أقول: المقطع يدور حول حادثة تبعتها مجادلة تبعتها هداية.

أمّا الحادثة فهو حادثة قولية فعلية. الشقّ القولي هو مظاهرة الرجل لامرأته بدعوى أنّها أمّه أو مثل أمّه ، أي هي حرام عليه مثل أمّه ، أو هو يعتبرها مثل أمّه من حيث أنها امرأة . أيّا يكن معنى {يظاهرون منكم من نسائهم} فالله لم ينصّ على نصّ ولفظ المظاهرة ، لكن من الجملة التالية التي ينفي فيها الله هذه المظاهرة نستنبط معنى المظاهرة {ما هنّ أمّهاتهم} فلابد أن أحداً ادّعى أن امرأته مثل أمّه إلّا لما كان لهذا النفي معنى. وحيث أن معنى المماثلة بين الزوجة والأمّ لا يمكن أن يظهر إلا بالقول ، لأنه

من المعاني التي يعبّر عنها عادة إن لم يكن دائماً بالقول ولا نكاد نتخيّل كيفية التعبير عنه في ذلك الوقت بغير القول، فإذن الحادثة قولية يتبعها فعل يصدّقها وهو الامتناع عن الجماع. وهنا نقطة مهمّة سنعرف قيمتها في مرحلة النظر في المجادلة. لكن إلى هنا، نجد حادثة قول هو حسب وصف الله له {منكراً من القول وزورا}. فكيف ردّ الله على هذا القول المنكر والزور ؟ ردّ عليه بتبيين سبب كونه منكراً وزوراً، أي كشف قول صادق عن حقيقة القول الكاذب ، فقال {ما هنّ أمّهاتهم} فهذا نفي مقابل إثبات صاحب القول المنكر والزور. وقال {إن أمّهاتهم إلا اللائي ولدنهم} وهذا ردّ مفصّل على سبب نفي الأمومة الموجبة لحرمة الجماع بالأصالة. ثم ختم بأسماء العفو والمغفرة {وإن الله لعفو غفور}. فلا يكفي أنّه لم يأمر بمعاقبة صاحب هذا القول المنكر والزور بعقوبة نفسية أو مالية إكراهية بشرية، أي لم يأمر الرسول بأن يأتي بزوج هذه المرأة ويجبره على شئ من الألم أو الغرامة، كلّا، بل اكتفى بتبيان سبب بطلان المظاهرة وحكم على القول ثم ختم بأن الله عفو غفور. فهذه الآية شاهد على أن القول وإن كان منكر وزور لا يستحقّ العقوبة تلقائياً في نفس القائل أو ماله بالإكراه البشري. فالزعم بأن أي قول يوصف بأنه منكر وزور، ويخالف حقائق الأمور، يستحقّ صاحبه العقوبة هو قول غير ربّاني ولا قرءآني. هو قال المنكر والزور، فردّ عليه بالمعروف والنور، وكفى.

أمّا المجادلة فهي أقوال متبادلة. فلدينا امرأة تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله، وتحاور الرسول في هذا الأمر. ومن هذه الآية نأخذ أوّلاً أن المجادلة ليست مذمومة ولا معاقَب عليها فقط لأنّها مجادلة، فها نحن نرى مجادلة بدون عقوبة. نعم هذا لا يثبت أن كل مجادلة كذلك بمجرّد هذه الآية، لكن هذه الآية تنفي الطرف المقابل الذي يزعم أن أي مجادلة لأنّها مجادلة فهي مذمومة ومعاقَب عليها. فيمكن وضع هذه الآية مع آية "ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن". فتكون هذه الآية مثبتة للجدال في الأمور الدينية والعلمية ، وتلك الآية مثبتة للجدال في الأمور الاجتماعية والأسرية، أي مثبتة لمشروعية الجدال في هذه الأمور، وكل ما يلزم عن هذه المشروعية بالضرورة فهو أيضاً ثابت المشروعية بالتبعية. ثم لا نرى في الآية نصّاً على أن الزوج حاضر في المحاورة بين الرسول والزوجة ، والأظهر أنّه غائب عن المحاورة بحكم أنّه غير مذكور في الآية ولم يذكر الله إلا تحاور المرأة مع الرسول، وإن ثبت هذا المعنى فيسقط التعميم الشائع بأن كل حديث عن شخص وهو غير حاضر فهو غيبة محرمة. ثم نجد في الآية شكوى المرأة إلى الله، والشكوى قول ، فليس في الشكوى والتعبير عنها من حيث المبدأ أي أمر غير مشروع. هذا كلّه مفهوم. لكن أهمّ ما لفت نظري في المقطع هو سبب شكوى هذه المرأة وجوهر المجادلة. تأمل في هذا. رجل امتنع عن جماع امرأته ، ذهبت المرأة تشتكي ، إذن ما الذي تشتكي منه هذه المرأة ؟ تشتكي من عدم جماع زوجها لها ! وما المشكلة في هذا ؟ المشكلة أن لديها شهوة ، أو لديها رغبة في الولد ، وعلى الوجهين هو طلب للجماع. فهذه المرأة تجادل وتشتكي وتحاور ، والله يسمع كل ذلك ويسجّله في كتابه العظيم ، وما هو موضوع كلام هذه المرأة ؟ الجماع ! فحتّى في هذا الموضوع الذي قد يبدو صغيراً لكثير من الناس، أي مظاهرة النساء، نجد الله يسمع ويسجّل مجادلة وشكوى الشخص ويحفظها. وفي هذا من العِبَر لأهل النظر ما فيه.

أمّا الهداية ، فهي من قوله تعالى {والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة} إلى آخر المقطع في الآية ٤. في الآية احتمالان : الأوّل المقصود هو العودة عن ما قالوا ، أي ظاهر زوجته ثم عاد عن ذلك وأراد معاملتها كزوجته مرّة أخرى. فحينها يأتي حكم {فتحرير رقبة من قبل أن يتماَسّا}. الاحتمال الثاني وهو الأقوى والمعقول والمتلائم مع السياق هو أن الذي ظاهر من امرأته أوّل

مرّة ليس عليه شئ في حال أراد أن يتماسّا لأن الحكم الشرعي لم ينزل بعد، ولذلك ختم الآية الأولى بقوله تعالى {وإن الله لعفوّ غفور}. أي المرأة الأولى معفو عنها ومغفورة. لكن في حال أن أولئك {الذين يظاهرون من نسآئهم} عادوا لما قالوا، أي عادوا لقول ما قالوه من قبل، فحينها عليهم إن كانوا مؤمنين أن يحرروا رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً. فنبدأ ونسأل أوّل وأهمّ سؤال: أليس في إيجاب تحرير الرقبة أو الصيام أو الإطعام نوع من العقوبة بسبب قول شئ هو "أنت عليّ كظهر أمّي" أو ما أشبه من ألفاظ المظاهرة ؟

الجواب عن ذلك : ليس في ذلك نقض لحرية الكلام بأي وجه كان. لماذا؟ لأسباب.

السبب الأوّل والأهمّ : ليس في الآيات إيجاب قيام حاكم على رأس المظاهر من امرأته ليتأكد من كونه حرر رقبة أو صام شهرين أو أطعم ستّين مسكيناً، بل هذا الحكم موجّه إلى الرجل المؤمن نفسه، فإن شاء قام به وإن شاء لم يقم به. ويكفي وجود الصيام كدليل على أنّه شئ راجع إلى الرجل وليس إلى أي سلطة بشرية فوق رأس الرجل. فالصيام لله لأنه لا يطلع عليه إلا الله، فالرجل يستطيع أن يقول بأنّه صام ستمائة شهر متتابعة ولا يدري بذلك إلا الله. ثم حتى هذه الأحكام المبنية على ضمير المؤمن وليس على قهره بسلطة دينية أو فرعونية خارجية، إنّما بناها الله على الاستطاعة وتفعيل الإيمان. ففي الاستطاعة قال {فإن لم يستطع} وهكذا. وتفعيل الإيمان أشار إليه حين ذكر سبب هذه الأحكام {ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله}. فمن أراد أن يفعّل إيمانه بالله ورسوله، فعليه الحفاظ على حدود الله التي حدّها له. وليس في الآيات أي قهر أو إكراه للرجل ليقوم بذلك. ولذلك نجد في الآية الأولى ختمها بقوله تعالى {ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير} فأحال على خبرة الله بعملك، ولم يكل الله الأمر ويفوّضه لبشر ليشرف عليه ويتأكد من حصوله. وكذلك في الآية التالية قال {ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم} ولم يحدد بالنصّ مَن هو المسؤول عن إنزال هذا العذاب الأليم بالكافرين، ولا هو حدد ماهية هذا العذاب الأليم، وإن كان المفهوم من السياق القرءاني العام لمثل هذه العبارة أن الكافرين لهم عذاب أليم على يد الله تعالى وفي الآخرة عادة. وهذا ظاهر في النص فاقرأه بنفسك وانظر. وهذا السبب كاف لإبطال دعوى أن أحكام التحرير والصيام والإطعام فيها إكراه لشخص على شئ لأنّه قال قولاً فقط.

السبب الثاني: الحادثة كما مرّ معنا غير متعلّقة فقط بالقول، بل هو قول وفعل معاً. لأن المرأة لم تشتكي إلا بسبب امتناع زوجها عن جماعها ومعاملتها كأمّه. فالذي أنشأ الشكوى هي المرأة ، وأنشأتها بسبب فعل زوجها وليس فقط بسبب قوله. ثم في حال أراد الرجل نقض قوله الذي ألزم به نفسه، جعل له هذه الكفّارة ، وذلك من باب التزكية والتربية الإيمانية حتى لا يعتاد المؤمن على قول شئ لا يفعله، فإن الله يمقت ذلك. فكمخرج له أمره بأن يحرر رقبة وفي هذا عمل خير عظيم ينفع المحرر كما لا يخفى. أو يصوم وفي هذا تعليم له على ضبط نفسه وحفظ لسانه إلا عن خير وحق ، وهذا أيضاً تعليم إيماني وليس إكراهياً. وأخيراً إطعام المساكين هو عمل خير عظيم لهم أيضاً. فحتّى الأفعال التي أمره بها ليحلّ له العودة لماسّة زوجته هي أعمال خير وصحة ونفع للغير والنفس بشكل عام ينبغي للإنسان القيام بها طوعاً فضلاً عن لو كانت كفّارة. إذن، أساس الدعوى باطلة، لأن الرجل هنا قال وفعل ولم يقل فقط. وفعله أثّر سلباً على زوجته مباشرة في صلب العلاقة الزوجية، فلا هو عاشرها ولا هو طلّقها لتعاشر غيره، وبذلك يكون قد أنزل بها ضرراً مباشراً بفعله أي بهجره لها في الفراش، فالقضية هنا ليست قضية قول بحت. فمن هذا الوجه، يخرج موضوع القضية هنا عن بحثنا.

تنبيه : قال بعض القراء في المروي بأن {يعودون لما قالوا} تعني العودة إلى وطء المرأة وإرادة مجامعتها. وهذا عندي غير مفهوم. فالنصّ هو {يعودون لما قالوا}. فأوّلاً لدينا معنى العود، والعود للشئ لا يكون إلا بعد مفارقته والخروج عنه، كما قال تعالى "وإن عدتم عدنا" أي إن عدتم إلى تلك المعاصي عدنا بالانتقام منكم، إذن الكلام هو عن قوم كانوا على شئ ثم خروجوا عنه ثم عادوا إليه. وبناء على ذلك، {يعودون لما قالوا} تشير إلى أنهم خرجوا وانتهوا عن ذلك القول، ثم عادوا إليه، فيكون حكمهم كذا وكذا. وهذا ما ذهبنا إليه في الاحتمال الثاني الأقوى عندنا. ويعزز ذلك أن العودة تمت {لما قالوا}. فكيف يفهم البعض أن عودتهم لما قالوا تعني عودتهم لضدّ ما قالوا ؟! هم قالوا بالمظاهرة ، فالعودة لما قالوا تعني العودة للمظاهرة. كما تقول "ثم يعودون للبيت". فالمقصود هو العودة لنفس البيت. ويشهد لذلك ما جاء في الآيات التالية من نفس السورة عن النجوى حين قال "ألم تر إلى الذين نُهوا عن النجوى ثم يعودون لما نُهوا عنه ويتناجون بالإثم". فهنا العودة جاءت بعد ورود النهي عن الشئ، والعود للنجوى يعني العودة لعمل النجوى، فوقع العمل بها أوّلاً ثم ورد النهي ثم عادوا لنفس العمل الأوّل. وهذا ظاهر.

فإن قلت : فما فائدة هذا البحث لمسألة الكلام ؟ قلت : أهمّ فائدة هي أن نتعلّم التدقيق في كلام الله وأحكامه. ولا نستعجل في الفهم والاستنباط. ثم بعد ذلك، نفهم أن عودة الإنسان لما قال من المنكر والزور، والذي في تفعيله عملياً إضرار بالغير ، لا يعني وجوب معاقبة الشخص على نفس قوله. أي فالقول ليس جريمة تستحق العقوبة لأن منكر وزور، حتّى وإن تبيّن للشخص بأنّه منكر وزور ببيان الله ورسوله، وحتّى إن تركه ثم عاد لما قاله وكرره. فيوجد خطّ يفصل بين القول والفعل. وحتّى الفعل ليس دائماً يستحقّ عقوبة إكراهية مباشرة ، وإنّما يتنوّع الحكم العادل بحسب نوعية ودرجة الفعل ومنزلة الفاعل وغير ذلك من عوامل.

الحاصل : ليس في هذا المقطع ما يقيّد القائل بإكراهه بشرياً. بل فيه ما يعزز كونه حرّاً في قول ما يشاء حتى لو كان منكراً من القول وزوراً. ثم الله يفعل ما يشاء.

٩٥٦-{إن الذين يحاَدّون الله ورسوله ، كُبتوا كما كُبتَ الذين من قبلهم ، وقد أنزلناَ ءاَيات بيّنات ، وللكافرين عذاب مهين. يوم يبعثهم الله جميعاً فينبئهم بما عملوا ، أحصاه الله ونسوه ، والله على كل شئ شهيد.}

أقول: بادئ ذي بدئ، في قوله تعالى {للكافرين عذاب مهين} ثم شرحه لذلك العذاب ومَن سيوقعه بأنّه سيوقعه الله عليهم في الآخرة تأكيد لما قلناه في الدليل السابق من كون صياغة {للكافرين عذاب مهين} وما يشبهها مثل {للكافرين عذاب أليم} وإن لم تنصّ في ذاتها على موقع العذاب وماهيته، إلّا أن السياق القرءاَني العام يشير إلى أنّه الله تعالى وفي الآخرة عادة. هنا في هذه الآية محلّ نظرنا نجد النص على هذا المعنى.

سبب إيرادنا لهذه الآية في بحث عن القول هو ورود كلمة {يحاَدّون} الله ورسوله. ونفهم من الآية التالية أن هذه الكلمة تشير إلى المحاَدّة في القول والفعل، بدليل قوله تعالى {فينبئهم بما عملوا} والعمل يشمل القول والفعل، فالله لم يقل "فينبئهم بما فعلوا" أو "فينبئهم بما قالوا". وعقوبة هذه المحاّدة لله ولرسوله هي عقوبة إلهية أخروية في الأصل. وهذا بحدّ ذاته يشهد على أن ليس كل فعل يستحقّ العقوبة في الدنيا، بل كثير جداّ من الأفعال لا يستحقّ صاحبها عليها عقوبة قانونية. ومن ذلك محاَدّة الله ورسوله مثلاً المذكورة في هذه الآية والتي أرجأ الله عقوبة أصحابها إلى الآخرة. {يوم يبعثهم الله جميعاً}.

مما مضى نرى ارتباط الإيمان بيوم الحساب بتحرير الناس في الدنيا. فكثير من الناس يستعجل الانتقام ممن يخاصمه أو يجد منه شيئاً يكرهه لأنّه مجرم وظالم طبعاً، لكن أيضاً لأنّ نفسه تسوّل له وتقول "إذا لم تعاقبه الآن سينفد بعمله الذي أزعجك". لكن حين يعلم المؤمنين تحديداً برقابة الله وحسابه، حينها نعلم بأن درجة إيمان الناس في أي مجتمع تتناسب مع مدى حرية الناس في أقوالهم وكثير جدّاً من أفعالهم في هذا المجتمع. والعكس بالعكس. ما يُعرَف ب"التشدد الديني" ينبغي أن يوصف بالإلحاد الديني، فهذا أدقّ أوصافه وأعمق حقائقه.

٩٥٧-{ألم ترَ إلى الذين نُهوا عن النجوى ثم يعودون لما نُهوا عنه ويتناجون بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول ، وإذا جاءوك حيّوك بما لم يُحيّك به الله ويقولون في أنفسهم "لولا يعذّبنا الله بما نقول" حسبهم جهنّم يصلونها فبئس المصير. يأيها الذين ءامنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول وتناجوا بالبرّ والتقوى واتقوا الله الذي إليه تُحشرون. إنّما النجوى من الشيطان ليحزن الذين ءامنوا وليس بضآرّهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكّل المؤمنون.}

أقول: هذا المقطع متعلّق بمسألة الكلام بنحو مباشر. وكلّه يدور حول الكلام في المجتمع أي الكلام الظاهر والذي يؤثر في الآخرين بنحو ما.

الموضوع الأساسي هنا هو النجوى. وهي إسرار الحديث سواء كان بغيبة غير المتناجين أو أمام مَن تسرّ الحديث عنه ولذلك ورد "ليحزن الذين ءامنوا". فالنجوى إذن طريقة كلام وليست نفس موضوع الكلام. ولذلك قد تكون النجوى في موضوع خير مثل أمره تعالى "تناجوا بالبرّ والتقوى" . وقد تكون في موضوع شرّ مثل نهيه تعالى عن التناجي "بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول". فمرّة يكون البحث في موضوع الكلام ومرّة يكون في طريقة الكلام. النجوى في هذه الآيات شملت الاثنين، فتوجد آيات تخاطب الموضوع وتوجد آيات تخاطب الطريقة. وعلى الوجهين، لا نجد الله تعالى يأمر بأي تقييد وإكراه للمتناجين عموما ولا للمتناجين بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول خصوصاً. مما يعني حرية المتكلّمين طالما أنهم لم يخرجوا عن حدود الكلام ، سواء في موضوع الكلام أو طريقته الخاصّة بهم والتي يسرّون فيها إلى بعضهم البعض حديثهم.

{ألم تر إلى الذين نُهوا عن النجوى ثم يعودون لما نُهوا عنه}. إذن يوجد حكم للنجوى أو للعمل قبل ورود النهي عنه ويوجد له حكم آخر أو قد يوجد له حكم آخر بعد ورود النهي عنه. فلا تجوز في قضية العدل الحكم على شخص قبل ورود الأمر والنهي وإبلاغه به بلاغاً مبيناً. إلا أن في مسألة النجوى عنه نجد الآيات تذكر حكم الذين يتناجون-والمفهوم بالشر-حتى بعد ورود النهي عن ذلك. ويؤيد أن المقصود هو التناجي بالشرّ قوله {ويتناجون بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول}. وهذا تصريح باجتماع قوم وتحدّثهم فيما بينهم بما هو إثم وعدوان ومعصيت الرسول، ولا يوجد شئ أكبر من هذه الثلاثة لأنّها شملت كل شر سواء في حق النفس أو في حق الغير أو في حق الله ورسوله الذي هو من جهة ما الحاكم وصاحب الأمر في المدينة سواء حملنا الرسالة هنا على المعنى الديني أو المدني أو كلاهما. فهذه أوّل "مخالفة" كلامية إن شئت. المخالفة الثانية هي تحية الرسول بما لم يحييه به الله ، وهذا أيضاً إعلان بكلام أمام الرسول ، أي هو كلام معلن وليس شئ أسرّه القوم في أنفسهم أو في مجالسهم الخاصّة. فهذه مخالفة أخرى. حسناً، فما الذي جعل هؤلاء يجترءون على ارتكاب هذه المخالفات الكلامية؟ ألا يعلمون أن الرسول يعاقب على الكلام ! كلّا. بل كونهم يعلمون أنهم لا يتعرّضون لعقوبة على كلامهم من قبل الرسول ، وجدوا الجرأة النابعة من الحرية فأعلنوا بكل ذلك ، ولذلك لم يكن همّهم إلا الله

فقالوا في أنفسهم {"لولا يعذّبنا الله بما نقول"}. أي لم يكونوا يرهبون عقوبة الرسول الحاكم في المدينة، لأنهم يعلمون أن لا عقوبة عند الرسول لمثل هذه الأقوال، فلم يهتمّوا إلا بالله، ثم قالوا في أنفسهم "لولا يعذّبنا الله بما نقول" لأنّهم عرفوا بأن العقوبة على الأقوال في الدنيا لا تكون إلا بيد الله تعالى ، فلمّا لم يجدوا عقوبة على أقوالهم تلك استنبطوا بأن الله تعالى راض عن أقوالهم. فجاء الرد الإلهي على هذا الظنّ {حسبهم جهنّم يصلونها فبئس المصير}. أي العقوبة مؤجلة للآخرة. على القاعدة.

ومن نفس هذه القاعدة نجد الله يؤسس للأمر والنهي في موضوع النجوى بالنسبة للمؤمنين. {يأيها الذين ءامنوا، إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصيت الرسول ، وتناجوا بالبرّ والتقوى ، واتّقوا الله الذي إليه تُحشَرون.} فأرجع الأمر إلى خبر وهو {الله الذي إليه تُحشرون} مرّة أخرى، الأمر والنهي الكلامي مؤسس على العلم بحساب الله تعالى في الآخرة، يوم الحشر. ولم يؤسسه على عقوبات دنيوية بشرية أي عقوبات قانونية حسب اصطلاحنا ، فلم يقل مثلاً : ومن تناجى بالإثم فاجلدوه سبعين جلدة أو شئ من هذا القبيل.

إذن، الأمر والنهي في النجوى، سواء موضوع النجوى أو صورتها، راجع إلى الوجدان والعلم بالله والآخرة. وليس راجعاً إلى القانون الإرهابي الإكراهي.

{إنّما النجوى من الشيطان ، ليحزن الذين ءامنوا ، وليس بضارّهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكّل المؤمنون.}. بناء على استمرارية الكلام عن النجوى التي هي حديث الناس بعضهم مع بعض، نفهم أن النجوى هنا لها نفس المعنى السابق. نعم، بعض الناس حملها على المنامات، لكن هذا إن صح فإنّه يكون معنى فرعياً، وليس أصلياً، لأن الأصل استمرار المواضيع في السورة واتّصال بعضها ببعض. والظاهر هنا أن {إنّما النجوى} ليست إنشاءً لموضوع جديد، بل هو استمرار لما سبق. فالآية هنا تفسّر أصل النجوى، بمعنى الشرّ أي الإثم والعدوان ومعصيت الرسول، وتبيّن أن مصدرها هو {الشيطان}. كما أن أصل الخمر والميسر وهما من صناعة البشر في الظاهر أصلها من الشيطان كما قال "إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان". فهذا راجع إلى مبدأ تجلّي الغيب في الشهادة، وأن الشهادة تابعة في الأحكام الحقيقية للمعاني الغيبية. فالذي يعمل عملاً صورته الشرّ فإن أصله الغيبي هو الشيطان، كما قال موسى مثلاً حين وكز الفرعوني فقتله "هذا من عمل الشيطان". فالنجوى هنا أصلها من الشيطان. وما غايتها ؟ غايتها {ليحزن الذين ءامنوا}. فالنجوى وإن كانت غايتها إدخال الحزن على الذين ءآمنوا ، وهو كما ترى أثر نفساني، ومقصد أصلي عند المتكلّم ومنشئ النجوى، فمع ذلك بيّن الله أن أثرها لا يكون مستقلاً بل قال {وليس بضارّهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكّل المؤمنون} مما يدلّ على المبدأ الذي ذكرناه مراراً وهو عدم استقلالية الكلام بالتأثير في نفس السامع ، بل التأثير راجع إلى شئ في السامع، فإذا تأثر فهو المسؤول عن ذلك وليس المتكلّم ، لأنّه كان بإمكان السامع أن لا يتأثر لو شاء وعمل ما يلزم ونظر نظرة معيّنة للكلام ، فلمّا تأثر سلباً رجع ذلك إليه. وبلغة القرءان ، فإنّ الله أذن وهذا المتأثر لم يتوكّل على الله. إذ لمّا كان الكلام عن العمل الشيطاني، أي الجانب الغيبي للعمل، لم يكن ليقاومه إلا بكلام عن الجانب الغيبي الآخر وهو إذن الله والتوكّل عليه. ومن المناسب هنا أن نضرب مثلاً بحادثة وقت للرسول حسب الرواية المشهورة المذكورة في ذيل هذه الآيات ، وإن كنّا كما نبّهنا مراراً لا نريد الاستغراق في غير القرءآن وما يمكن فهمه منه مباشرة ، لكن هذه الرواية من جهة تعزز مباشرة ما أشار إليه القرءآن ، ومن جهة أخرى نريد التنبيه على كيفية استثمار

المعاني من الروايات الواردة في ذيل الآيات عند بعض المحدّثين حتى تكون مرحلة قادمة في هذه الدراسة إذ لعلّنا لا نعيش لإكمالها فيكون في كتابنا هذا أنموذج لمن شاء الاقتداء به.

الرواية كالتّالي :عن عائشة قالت (جاء ناس من اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا السام عليك يا أبا القاسم. فقلت: السام عليكم وفعل الله بكم وفعل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم "يا عائشة إن الله لا يُحبّ الفُحش". فقلت: يا رسول الله ألست ترى ما يقولون ؟ فقال "ألستِ ترينيي أرُدّ عليهم ما يقولون ، أقول :عليكم".).

أقول: السام هو الموت. وهنا نرى مثالاً على كل ما مضى من إظهار الكلام الفاحش سواء من قبل المبتدئ بالكلام أو من قبل الرادّ عليه. فاليهود قالوا "السام عليك". فردّت عائشة "السام عليكم" وأضافت كلمات فاحشة أخرى. والرسول رأى ما قالوه له ، ورأى ما قالته عائشة من الفحش في الردّ عليهم. والرسول لا هو عاقب اليهود ، ولا هو عاقب عائشة. فكان ردّه على اليهود هو بمثل ما قالوه له وحسب تصريحه "ألستِ تريتي أردّ عليهم ما يقولون أقول عليكم". فهنا نجد مبدأ الردّ على الكلام بالكلام، وعلى سوء بالسوء المعادل له لكن مع الأدب النبوي الخاص حيث لم يتلفّظ بكلمة السام واكتفى بعليكم المحايدة حسب الصورة إلّا أن السام متضمّنة في "وعليكم" وهكذا كانت نيّة الرسول لأنّه نوى حسب تصريحه أن يرد عليهم ما يقولون والذي قالوه هو "السام عليك" وليس فقط "عليك". فالرسول هنا عمل بالمبدأ القرءآني الذي هو الردّ على الكلام بالكلام، ولم يقل : أنا حاكم المدينة وهؤلاء اعتدوا عليّ بهذه الكلمة فيحقّ لي أن أقتلهم وأسجنهم وغير ذلك. بل يكفيك لتعرف مدى انتشار حرية الكلام في المدينة عند الرسول وعلم الكافّة بذلك أن اليهود-وقد كانوا معروفين بالجبن وإسرار العداوة-لم يكونوا يخافون أن يقولوا "السام عليك" في وجه الرسول وفي بيته وأمام أهله ! تأمل هذا جيّداً ولا تمرّ عليك مثل هذه الحوادث بدون ملاحظة أهمّيتها وقيمتها ودلالتها. هذا بالنسبة لليهود. فماذا بالنسبة لقول عائشة ؟ عائشة حسب نصّ الرسول ووصفه قد نطقت بفحش. فهل عاقبها الرسول لأنّها ردّ السام عليكم بالسام عليكم صريحة ؟ لا. هل عاقبها بعقوبة كلامية لأنّها نطقت بما هو فحش غير عادل لأن اليهود قالوا السام عليك فكان الردّ العادل عليهم هو "السام عليكم" أو "وعليكم" الأكثر تحفّظاً وأدباً ؟ لا. بل اكتفى بأن يقول لها "إن الله لا يحبّ الفحش". وهو خبر عن الله، ويتضمّن الإشارة إلى عائشة بأنّك إذا أردت أن تكوني ممن يحبّه الله فلا تعملي ما لا يحبّه الله وهنا هو الفحش أي القول الفاحش. بالتالي، لا عقوبة. ولو كان النطق بالفحش العادل وغير العادل له عقوبة في الشرع، لوجب على الرسول إنزالها بعائشة، فنحن نعلم قرءآنياً وروائياً أن العدل لا ينظر إلى الأشخاص، بل كلّما ازداد قرب الإنسان من الرسول كلّما كانت عقوبته مضاعفة عند الله كما نصّ الكتاب العزيز "يضاعف لها العذاب". والرواية المشهورة "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". فمن باب أولى أنه لو كانت عائشة قد ارتكبت جريمة كلامية -أي لو كان الكلام مجرّماً والفحش تحديداً جريمة قانونية مثل القتل والسرقة- لوجب على الرسول معاقبتها، إلّا أنّه لم يفعل. فعلمنا من هنا، كما علمنا من آلاف الآيات من قبل، أن الكلام لا يكون جريمة قانونية أبداً، حتى لو كان فاحشاً، وحتى لو كان ظالماً. فإن عائشة قالت ما هو فاحش ، وتجاوزت العدل حين زادت على السام عليكم ب{فعل الله بكم وفعل} وهنا عائشة أضمرت ما ذكرته في الحقيقة ، فإن هذه الصيغة {فعل الله بكم وفعل} ليست نفس ما ذكرته كما هو معروف عند من يعلم أساليب التعبير، ويكفي أنها أضافت إلى السام عليكم شيئاً آخر، فكان هذا الشئ الآخر أياً ما كان زيادة على الكلمة الأصلية من اليهود. وكما ترى، الرسول لم يتأثر ويغضب ويقوم إليهم ويضربهم مثلاً لأنهم قالوا له ما قالوه، وفي حضور زوجه

أيضاً. وبعض الناس قد يسكت ويصبر على الكلمة التي تمسّ شخصه لكنه أمام أهله يصطنع أو يجد الغضب ويرتكب العنف. ولا نجد الرسول يقوم بأي من ذلك. بل على العكس تماماً، كان بارداً مع اليهود، ولم يكتف بأن لا يرتكب عنفاً أمام "الإهانة" التي تعرّض لها أمام زوجه، بل توجّه إلى زوجته باللوم اللطيف ونهاها عن ما قالته. فهل يوجد شاهد أكبر من هذا على أن الكلام حتى لو كان فاحشاً لا يكون جريمة بحد ذاته، وأن العنف غير مبرر في الردّ على الكلام الذي يعتبره البعض مسيئاً له. الردّ على الكلام الفاحش يكون بكلام فاحش عدلاً، وبما دون الفحش فضلاً ، وبما فوق الفحش ظلماً لكنه جائز دنيوياً.

٩٥٨-{يأيها الذين ءامنوا ، إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يديّ نجواكم صدقة ، ذلك خير لكم وأطهر، فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم. ءأشفقتم أن تقدّموا بين يديّ نجواكم صدقات ، فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلوة وءاتوا الزكوة وأطيعوا الله ورسوله ، والله خبير بما تعملون.}

أقول: المناجاة كما علمنا هي الكلام في السرّ. أي إذا أردتم أن تتكلّموا مع الرسول مع عدم حضور أحد غيركم، فقبل ذلك قدّموا {صدقة} والمفهوم هنا أنّها الصدقة المالية المادّية. أي ادفعوا المال قبل لقاء الرسول للتحدّث معه وحده. والصدقة هنا ليست للرسول بل أبهم الله متلقّيها لأنّه شرح ذلك في آيات أخرى، مثلاً أعطوا فقيراً صدقة، وغير ذلك من الأصناف الثمانية في آية "إنّما الصدقات للفقراء". فكان هذا الحكم {خير لكم وأطهر}. وهنا رابطة سببية بين التصدّق قبل النجوى وتحصيل الخير والطهارة الأشرف. فاعترض على ما يبدو الواجدين للصدقة والقادرين على تقديمها ، لأن الآية الأولى لم تأمر بتقديم الصدقة إلا الواجد لها وأمّا غير الواجد فـ{إن الله غفور رحيم}. فلم يعد تقديم الصدقة واجباً حتى على الواجد لها وأمر الله بالإقامة والإيتاء والطاعة. والواقع أن الآية الأولى والثانية متكاملتان ، لأن الآية الأولى لم تنصّ على الوجوب المطلق لتقديم الصدقة بدليل أنّها عللت الأمر بـ{ذلك خير لكم وأطهر}. وكان المفهوم أن عدم تقديمها هو أقلّ في الخيرية وأقلّ في الطهارة بالنسبة للواجد. وجاءَت الآية التالية بالحكم الذي هو أقلّ في الخيرية والطهارة. ما الفائدة من كل هذا الكلام؟ الفائدة هي التالي: لا يوجد تكليف مالي على المتكلّمين مع الرسول.

فالرسول بادئ ذي بدء لا يأخذ على الرسالة أجراً مالياً من أحد. "أم تسألهم أجراً فهم من مغرم مثقلون". إذ لو سألهم أجراً مالياً على الرسالة لاحتجّوا بمشاكلهم المالية على عدم قبول الرسالة. وغير ذلك من أسباب. فأسقط العلاقة بين المال والرسالة الإلهية الكلامية من البدء. لكن جاءت مسألة أخرى وهي التكلّم مع الرسول. فهنا المسألة تختلف. نعم، قد يعطيك الرسول القرءان بالمجّان، لكن ماذا لو أردت التكلّم مع الرسول شخصياً في أمر يخصّك -وهي النجوى {إذا ناجيتم الرسول} ؟ فهل حكم الانفراد بالرسول للتحدّث معه هو نفس حكم تلقّي الرسالة الإلهية منه ؟ لأن الرسول من جهة بشر مثل بقية البشر ليست له صفة الرسالة بالذات ، فهذا يقتضي شيئاً، حتى لو كانت الصدقة للفقراء والمساكين وغيرهم من المستحقّين لها ولم تكن للرسول ، إذ الكلام هنا عن العبء المالي الموضوع على المتكلّم الراغب في النجوى مع الرسول. لكن لأن الرسول من جهة أخرى هو رسول الله، ونفسه مليئة بالوحي الإلهي ولا يصدر منه في الأصل إلا ما هو بعيد عن الهوى بالتالي أقرب إلى الوحي ، وهو أسوة حسنة في العموم، بالتالي يكون التكلّم معه هو تلقّي وحياً إلهياً بنحو ما وبدرجة ما لأنه {الرسول} ومناجاته هنا هي مناجاة له من حيث هو {الرسول} و ليس من حيث هو محمد، {يأيها الذين ءآمنوا إذا ناجيتم الرسول} بالتالي له صفة رسولية فيقتضي الأمر حكماً آخر يتناسب مع الحكم الموضوع للرسالة نفسها

أي عدم تكليف متلقّي الكلام الرسولي بأي عبء مالي. بعبارة أخرى، محمد من حيث هو إنسان قد يوجب على المتكلّم معه عبء مالي، لكن محمد من حيث هو رسول لا يوجب على المتكلّم معه عبء مالي. ولأن الحقيقة انقسمت إلى هذين الوجهين، جاءت الآية الأولى مراعية للوجه الإنساني من محمد، وجاءت الآية الثانية مراعية للوجه الرسولي من محمد، مع إبقاء الأفضلية للتصدّق من حيث أنه سبب وجودي لتحصيل ما هو خير وأطهر للمناجي للرسول، إذ الأسباب الوجودية لا يقع فيها تبديل ولا تحوير عرضي. مع العلم بأن أمر {فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة} لا يخرج الرسول نفسه عن تلقّي هذه الصدقة، حسب النصّ والحرف. فتحتمل هنا أن يتلقّى الرسول نفسه هذه الصدقة. وهذا معقول في نفسه كما بيّنا قبل قليل. لأن أخذ وقت وطاقة إنسان لمصالحك الخاصّة قد يوجب عليك ثمناً مالياً، بغض النظر عن موضوع هذه المصلحة وصرتها. كما أنّك إذا ذهبت إلي مستشار نفساني أو محامي لتأخذ رأيه في موضوع يخصّك، فأنت في الواقع تريد التناجي معه، أي الدخول في حوار معه منفردين، وتريد منه تخصيص وقته وعقله ولفظه لك من دون غيرك، ولذلك يطلب منك مقابلاً مالياً. والرسالة كذلك لها وجه اجتماعي ولها وجه أخروي. كما رأينا في أوّل السورة مجادلة امرأة للرسول في أمر يتعلّق بشهوتها وزواجها. فهل الرسول مصلح أسري أو مستشار زواج حتى يستمع لها ويخصص لها وقتاً وجهداً لذلك ؟ فالواقع أن الرسول ، وبقية العلماء بأمر الله ، لهم وظائف اجتماعية ونفسية كثيرة ، يأخذ غيرهم عليها الأموال الطائلة كما هو معلوم مثلاً في زماننا. فالرسول له فضل عظيم على الناس من حيث أنّه حتى حين أمر الله بتقديم صدقة للتكلّم معه بنجوة م يخصصها بالرسول، بل أمر بصدقة لعموم المستحقين من الفقراء والمساكين. إلّا أن الله أسقط حتى هذا الإيجاب على الواجدين ، فلم يجعل أي كلفة مالية على التكلْم مع الرسول. وبذلك تمّت الحكم فيما يتعلّق بأمور المال مع الرسول وورثة الرسول من بعده. فلا يأخذون أجراً مالياً على أصل الرسالة ، ولا يُكلّفون أحداً بأي عبء مالي على النجوة. فالكلام منهم بالمجّان ، والكلام معهم بالمجّان. وعلى هذه الطريقة يسير أهل القرءآن.

٩٥٩-{ألم تر إلى الذين تولّوا قوماً غضب الله عليهم ، ما هم منكم ولا منهم ، ويحلفون على الكذب وهم يعلمون. أعدّ الله لهم عذاباً شديداً ، إنهم سآء ما كانوا يعلمون. اتّخذوا أيمانهم جنّة فصدّوا عن سبيل الله فلهم عذاب مهين. لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شئ ألا إنّهم هم الكاذبون.}

أقول: مدار الآيات على الكذب والحلف على الكذب مع علم الحالف بأنه يكذب ويحلف على الكذب. والكذب كلام، والحلف كلام، والحلف على الكذب مع العلم بذلك هو كما يقولون "مع سبق الإصرار والترصّد" أي وجود القصد التامّ لذلك الكلام الكاذب والحلف الفاجر. فاجتمع في هذا القول كل صفة قولية سيئة يمكن أن تصدر من متكلّم. لأن الكذب هنا يتعلّق بالناس ، والحلف يتعلّق بالله ، فكان هؤلاء مرتكبون لقول مسئ في حق الله وفي حق الناس. قمّة الاستهتار بالكلام واللامبالاة بما يخرج من الفم. أي إنزال لقيمة الكلام الإنساني إلى حد يصير فيها لا يعكس صدقاً أبداً، بل يصير مجرّد وسيلة لتحصيل مصلحة دنيوية حسب ظنّ المتكلّم.

وعلى ذلك، نسأل : هل أمر الله بمعاقبة مَن هذه صفته في الدنيا ؟ الجواب : لا. بل كل الآيات تتحدّث عن إعداد الله لعقوبة لهم في الآخرة. على القاعدة.

٩٦٠-{إن الذين يحادّون الله ورسوله ، أولئك في الأذلّين. كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي إن الله قوي عزيز. لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوآدّون مَن حادّ الله ورسوله ولو كانوا ءآباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه ويدخلهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم الغالبون}

أقول: بناء على ما سبق من أن محاددة الله ورسوله تشمل القول، فكما ترى ليس في الآية إيجاب على أحد من البشر بأن يذلّوهم بطريقة معيّنة، لكن الله ذكر خبراً هو {أولئك في الأذلّين} والمفهوم أنه أمر يتعلّق بفعل الله، والذي يهمّنا أن الله لم يكلّف أحداً من البشر ، لا الرسول ولا غيره ، بإذلالهم في الدنيا بطريقة ما. فليس في الآية أمر، بل هو خبر مجرّد. فضلاً عن أنّه لم يفصّل معنى المحادّة هنا وصورتها التي تستحق أن تجعل صاحبها في الأذلّين. فعلى كل وجه، لا يمكن التمسّك بهذه الآية لإيجاب شئ على من يحادّ الله ورسوله بالقول في الدنيا على يد البشر.

نعم، ذكر في الآية الثالثة خبراً مفاده أن الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر لا {يوآدّون} مَن حادّ الله ورسوله، أيّاً كانوا. وعدم الموادّة شئ، وارتكاب العنف في حقّهم شئ آخر،. قد لا أودّ شخصاً لألف سبب وسبب، وهذا شأني الخاصّ بي وليس فيه عدوان على أنفس الآخرين وأموالهم. فلا أحد يحق له مطالبة غيره بأن يوآدّه، أيا كان معنى هذه الكلمة وتجلّياتها، فالمودّة شئ يصدر عن القلب ، ولذلك أشار الله في نفس الآية إلى أن هؤلاء الذين لا يوآدون مَن حادّ الله ورسوله {أولئك كتب في قلوبهم الإيمان}. فطبيعة الحال، مَن استقرّ في قلبه شئ، نفر قلبه عن أضداد ذلك الشئ. وهذا لا يخلو منه إنسان أبداً. بحثنا هنا ليس عن المودّة ، ولكن عن الجريمة والعقوبة. وليس في الآية ما يجعل المحادّة القولية جريمة مدنية ، ولا العقوبة قانونية. بالتالي، تخرج الآية عن البحث. وتبقى الحرية الكلامية كما هي مصونة عن التقييد والعبث.

—سورة الحشر—

٩٦١-في السورة ثمانية أوامر. ولا شئ منها يتعلّق بالمعاقبة القانونية على الكلام.

الأمر الأوّل هو {وما آتاكم الرسول فخذوه} و الثاني {وما نهاكم عنه فانتهوا}. وهنا الأخذ والانتهاء متعلقان بموضوع قسمة الأموال تحديداً حسب النص. فالآية ٦ و ٧ تتحدث عن موضوع {ما أفاء الله على رسوله} من القوم الذين كتب الله عليهم الجلآء في الآية ٣. فقال الله في الآية ٧ {مآ أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، ومآ ءاتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}. أي ما أتاكم من الفئ ، وما نهاكم عنه من الفئ. هذا هو المفهوم من الآية ككل. وأي معنى آخر يؤخذ منها فهو غير مراد منها إلا على سبيل القياس والإشارة ولا يجوز الاعتماد على هذين بدون وجود نصّ صريح يعزز المعنى المستنبط بهما وإلّا كان تشريعاً بالهوى وتأصيلاً بغير هدى. فالله ذكر قسمة الفئ التي سيعمل بها رسوله ، ولذلك حين ترون الرسول يعمل بما أمره الله وأوضحه في هذه الآية، فعليكم بأخذ ما يؤتيكم إيّاه والانتهاء عمّا نهاكم عنه، لأنه رسول الله العامل بأمر الله الذي بيّنه الله لكم في كلامه. فالله مُشرِّع والرسول مُنفِّذ. وعلى أية حال، ليس في هذه الآية معاقبة على الكلام، فتخرج عن إطار بحثنا.

الأمر الثالث والرابع والخامس له صيغة صورية واحدة وهي {اتقوا الله}. وردت في الآية ٧ و ١٨ مرّتان. ففي الآية ٧ موضوع الفئ ، وتقوى الله وإن كانت معنى عامّاً مبهماً من حيث تفاصيله إلّا أن معناه عموماً هو اتقاء التعرّض لعقوبة الله بسبب مخالفة أمر الله، ولذلك تأتي عادة في الموارد ذات الأوامر والنواهي والحدود. فمثلاً في الآية ٧ ذكر الفئ وتقسيمه ثم ختم {واتقوا الله إن الله شديد العقاب}. لاحظ الربط بين الأمر بالتقوى وبين ذكر العقاب. فالمفهوم هو اتقوا الله بعدم مخالفة ما أمر به من أمر الفئ. وفي الآية ١٨ قال {يأيها الذين ءآمنوا ، اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدَّمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون.} وموضوع هذه الآية اسم الخبير وعلاقته باليوم الآخر وهو الغد المذكور، وعلاقة الاسم والآخرة بما قدّمته النفس أي الإنسان. والتقوى هنا هي الأمر الأول قد النظر في ما قدّمت النفس لغد وهو الأمر الآخر بعد النظر. فالمفهوم هو الاتقاء عموماً، ثم النظر ، ثم بعد النظر إذا وجدتم ما يخالف أمر الله فاتقوا الله وانتهوا عنه. فاعمل بما تعلمه من أمر الله وتجنّب عصيانه، وانظر في أعمالك وحاسب نفسك قبل أن يحاسبك ربّك، ثم انظر في حسابك لنفسك واعمل على إلغاء المعاصي والتوبة منها. وأيّا كان فهمنا لهذه الأوامر بالتقوى، سواء أخذناها بالمعنى العام أو بتخصيصها بسياقها، فالنتيجة بالنسبة لبحث الكلام أنّها لا تتعلّق بعقوبات على الكلام. وهو المطلوب معرفته.

الأمر السادس مشكوك في أمريّته، لأنه محتمل. وذلك قوله تعالى {لتنظر نفس ما قدّمت لغد}. فالأمر بالنظر موجّه للنفس، لكن ليس مباشرة على طريقة {اتقوا الله} التي فيها خطاب مباشر للمأمور. {يأيها الذين ءآمنوا، اتقوا الله}. هذه صيغة أمرية مباشرة لا تحتمل. لكن صيغة {لتنظر نفس} خطاب عام للنفس أو كأنّه حثّ لها على ذلك. ولتسهيل الأمر بالنسبة لبحثنا، لنأخذ بكونها أمرية، فيكون فيها أمر للذين ءآمنوا بأن ينظروا في ما قدّمت نفوسهم لغد أي للآخرة، بعبارة أخرى محاسبة النفس.

الأمر السابع {ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم}. نسيان الله ضدّ ذكر الله ، وعقوبة نسيان الله هي عقوبة وجودية {فأنساهم أنفسهم} وليس قانونية. وعلى كل حال، ليس في هذا النهي تعرّض لقضية الكلمة. فنتجاوزها. مع العلم أن النهي عن عن الكون {كالذين نسوا الله} وليس عن نسيان الله فقط. فالآية ليست : ولا تنسوا الله. فتأمل.

الأمر الثامن وهو أوّل أمر في السورة إلّا أني غفلت عنه ولم أتنبّه له إلا حين قمت للوتر فأدرجته هنا وهو قوله تعالى {فاعتبروا يا أولي الأبصار}. وهو أمر بالاعتبار بما حدث للذين كفروا من أهل الكتاب وليس فيه عقوبة على كلمة.

وكما ترى، الأوامر الثمانية كلّها لا علاقة لها بالمعاقبة على الكلام، أوّلاً. وثانياً وهو مهمّ جدّاً، أن الأوامر كلّها خطاب للذين ءامنوا حصراً. فآية الفئ من الواضح أنّها تكلّم أناساً يؤمنون بالرسول أنّه رسول وأن ما يقوله لهم هو كلام الله. والآية ١٨ تبدأ بذكر الجمهور المُخاطَب {يأيها الذين ءآمنوا}. وهو ظاهر. وهي تذكر أناس يؤمنون بالله واليوم الآخر وأوامر الله، والآية ١٩ عن {ولا تكونوا كالذين نسوا الله} تابعة بحرف الواو للآية ١٨ بالتالي الخطاب فيها للذين ءامنوا.

الخلاصة: سورة الحشر ليس فيها أمر مباشر للرسول ولا للمؤمنين بمعاقبة الذين يتكلّمون بكلام معيّن. أي ليس فيها تجريم للكلام.

٩٦٢-قد يقول البعض: لكن آية {ذلك بأنّهم شاقّوا الله ورسوله} تثبت إمكان معاقبة الإنسان بسبب تلفّظه على الرسول. لأن هذا تعليل للجلآء والإخراج من الديار وتخريب بيوت الذين كفروا من أهل الكتاب

المذكورين في الآية ٢. فبما أن الله نصّ على علّة تلك العقوبات التي هي الإخراج من الديار وتخريب البيوت على أيدي المؤمنين، فيكون وجود العلّة موجباً للعمل بالمعلول الذي هو العقوبة.

نقول: ليس في الآية ٢ وكل الآيات التي تتحدّث عن {الذين كفروا من أهل الكتاب} أي أمر بشئ خاصّ. وهذا مضى.

ثانياً، لا يجوز استنباط الأوامر من الأخبار، وهذا أيضاً مضى في السور السابقة فلا نعيده.

ثالثاً وهو الأهمّ، معنى {شاَقّوا الله ورسوله} غير مشروح. فالمشاَقّة لو كانت فقط التلفّظ على الرسول أو التلفّظ بألقاظ معيّنة فيها معارضة للرسول في دينه أو سياسته، لشرح الله ذلك ، أو لوجدنا العقوبة واقعة على كل من فعل ذلك من المنافقين وغيرهم، أو لوجدنا آيات أخرى في القرءان تبيّن أحكام ذلك وتحدد ما هي المشاَقّة بالضبط وحدودها التي توجب وتبرر وتجيز الإخراج من الديار وخراب البيوت. وكل ما مضى غير متحقق. بالتالي الاعتماد على كلمة {شاَقّوا} وحدها لا يكفي.

رابعاً وهو أهمّ الأهمّ، حين ندرس موضوع الإخراج من الديار وخراب البيوت في هذه السورة سنجد أن سببه ليس كلاماً صدر منهم ضدّ الرسول لكن الأمر متعلّق بحرب. وفي نفس السورة نجد الله يذكر {الفقراَء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم} وهذا تنبيه مهمّ. لأنه لو كان الرسول يستجيز إخراج أحد من دياره وأمواله فقط لأنّه خالفه في دينه أو تكلّم ضدّه لجاز مثل ذلك تماماً لأهل مكّة الذين أخرجوا الفقراَء المهاجرين بسبب قولهم ربّنا الله وطعنهم في دين أهل مكّة. ثم نجد الله يقول في نفس السورة {ألم ترَ إلى الذين نافقوا ، يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتب "لئن أُخرجتم لنخرجنّ معكم و لا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم لننصرنّكم"}. في قول هؤلاء يوجد العصيان وتأييد أصحاب الجلاَء والوعد بالقتال في صفّهم ضدّ الرسول، ومع كل ذلك حيث لم يفعلوا ولا شئ مما قالوه {والله يشهد إنّهم لكاذبون} فكان قولاً بغير فعل، {لئن أُخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولنّ الأدبار ثم لا يُنصَرون} أي الواقع أنهم لن يخرجوا ولن ينصروا ولن يقاتلوا فعلياً. بالنتيجة قول بلا فعل. فنجد أنّه بالرغم من الاتفاق مع أعداء الرسول والمؤمنين ووعدهم بالعصيان والخروج والنصرة القتالية ، لا نجد الرسول عاقب هؤلاء المنافقين، ولا نجد قبل ذلك أن الله أمره بمعاقبتهم من الأساس.

خامساً، قد وجدنا الله في آيات أخرى يذكر عن قوم {فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً}. ونجده هنا يقول {لولا أن كتب الله عليهم الجلاَء لعذّبهم في الدنيا}. فلم يكتب عليهم قتلاً ولا أسراً، بل تركهم يخرجون بسلام. وقد علمنا عدل الله وعدم معاقبته لغير المستحقّ ولا أمره بغير العدل. وقد علمنا أن الفريق الذي أمر بقتله أو بأسره قد ارتكب قتلاً أو عدواناً. فما بال هؤلاء يُجلَون ولا يُقتَلون؟ لابد إذن أنهم قاموا بشئ يستحقّون به الجلاَء لكن لا يستحقّون به القتل. فلو قتلوا فعليّاً لقتلهم. والإخراج من الديار لم يكن إلا لأنّهم ارتكبوا شيئاً يجعلهم غير محلّ ثقة وأمن بالنسبة للرسول والمؤمنين. ولو كان هذا الذي ارتكبوه شئ راجع إلى ذواتهم وأديانهم مثلاً لوجب عليهم الجلاَء من أوّل يوم. لكن السياق العامّ للسورة يدلّ على أنّهم كانوا يقصدون القتال {لا يقاتلونكم جميعاً إلا في قرى محصّنة أو من وراَء جدر}. فكما ترى، الآيات صريحة في أن هؤلاء مرتبطين بعمليات قتال ، أي في الموضوع قتال ، وليس مجرّد أقوال ومخالفة للرسول في دينه الذي هم عليه حتى من قبل هجرة الرسول إلى يثرب. وهذا وحده كافٍ لإخراج قضيتهم من مسألة الكلام غير المقترن بالاعتداء على الأنفس والأموال ، أي كلام المسالمين. فلا يصح

القياس عليها، هذا على فرض أنه يجوز استنباط الأوامر من الأخبار ، فأمّا وأنّه لا يجوز ولا يوجد دليل يجيزه صراحة ، فيصير القياس على هذه القضية باطلاً مضاعفاً.

٩٦٣-{أم ترَ إلى الذين نافقوا ، يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب "لئن أُخرجتم لنخرجنّ معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً ولئن قوتلتم لننصرنّكم" ، والله يشهد إنهم لكاذبون. لئن أُخرجوا لا يخرجون معهم ، ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ، ولئن نصروهم ليُولنّ الأدبار ثم لا يُنصَرون.}

أقول: قد ذكرنا هذه الآية عرضاً في الدليل السابق ، لكن لأهمّيتها يجب ذكرها منفردة وتسليط الضوء عليها. لأنّها واقعة مهمة يذكرها الله ولا يشرّع لها عقوبة. فلا يستطيع أحد أن يدّعي بأن الله لم يذكر الواقعة أو لم يعرّفها ، بل ذكرها وفي آيتين وفي سياق مهم وخطير. ومع ذلك تركها بدون تشريع عقوبة لأصحابها.

مضمون الواقعة هو التالي : فريق يعادي الرسول والمؤمنين. فجاَءت طائفة وقالت للفريق ثلاثة أمور كلّها خلاف أمر الرسول والوقوف معه والولاء له بل فيها إعلان صريح لعداوته وقتاله أيضاً، على مستوى القول طبعاً بدون أي تصديق فعلي بأي شكل. الخروج معهم ، عدم طاعة الرسول فيما يتعلّق بهم ، والقتال معهم ضدّ الرسول. كل أشكال عدم الولاء والعصيان والمعاداة في هذه الجملة.

حسناً، فكيف حكم الله فيهم ؟ بأخبار ولا شئ غير الأخبار. بدأ بذكر كذبهم ، أي قولهم لا يصدّقه الفعل ولن يصدّقه الفعل. {والله يشهد إنّهم لكاذبون.} ثم فصّل كذبهم أي انفصال قولهم عن فعلهم. إذن هذه الآية شاهد عظيم على قضية الفصل بين القول والفعل، وأن القول حتّى لو أظهر عدم الولاء والعصيان بل الوعد بالقتال، فطالما أنّه لم يتم تصديقه بالفعل مطلقاً فلا يكون على صاحبه شئ، وهذا بالضبط ما قام به الله تعالى في هذه الآيات إذ لم يأمر الرسول مثلاً بتتبعهم وإخراجهم أو قتلهم أو سجنهم أو غير ذلك. وإنّما اكتفى بأن كذّبهم في قولهم وبيّن أن فعلهم لن يطابق قولهم. فقولهم هو {لنخرجنّ معكم} ، وفعلهم حسب وصف الله {لا يخرجون معهم}. قولهم هو {وإن قوتلتم لننصرنكم} ، وفعلهم حسب وصف الله {لا ينصرونهم} ، وعلى احتمال النصرة فلن يقفوا للقتال بل {ليولنّ الأدبار}. مثال بديع على انفصال القول عن الفعل ، وأن القول مهما دلّ على فعل شنيع وعدواني ويستحقّ صاحبه عليه القتل إذا وقع فعلاً، فإن القائل لا عقوبة عليه لمجرّد القول.

حتى تُدرِك أهمّية هذا الأمر، انظر إلى أنواع العقوبات التي ينزلها البشر ببعضهم البعض بسبب أقوالهم خصوصاً في موضوع الولاء السياسي والوفاق الاجتماعي. حينها قد تبدأ بتقدير عظمة الحرية الكلامية في هذه الآيات الكريمة. وأضف إلى ذلك أن سياق الآيات سياق حرب واضطراب وعنف. فتأمل ذلك جيّداً.

٩٦٤-{كمثل الشيطان إذ قال للإنسان "اكفر" ، فلمّا كفر قال "إني برئ منك إني أخاف الله ربّ العالمين". فكان عاقبتهما أنّهما في النار خالدين فيها وذلك جزآء الظالمين.}

أقول: في الآية ثلاث فوائد تخصّ مسألتنا.

الفائدة الأولى : تقرير الحرية الكلامية الوجودية. وذلك أن الله ترك الشيطان ليقول للإنسان "اكفر". بالتالي الله أراد أن يختار الإنسان الحق مع عرض الباطل عليه، اختيار الإيمان مع عرض الكفر عليه، عدم التأثر بأقوال الشياطين مع سماع تلك الأقوال. أي الله لم يخرس القائل ، بل ألقى مسؤولية التعامل

مع الأقوال على السامع والمتلقّي. وهذا شاهد وجودي إلهي على حرية المتكلّمين خصوصاً في أمور الدين.

الفائدة الثانية : تقرير مبدأ عدم تأثير الكلام باستقلال عن المتلقّي. وذلك أن الشيطان لم يستطع خلق الكفر في الإنسان، ولم يجبره عليه، بل إنّما {قال} له "اكفر". وهذا القول من الشيطان لم يحدث تأثيره باستقلال عن عقل وإرادة المتلقّي الذي هو الإنسان. ولذلك الآية تقول {إذ قال للإنسان اكفر فلمّا كفر}. ولم تقل : إذ قال للإنسان اكفر فكفر. فالقول لا يخلق مضمونه في الآخر خصوصاً إذا كان أمراً، باستقلال عن الآخر. فالإنسان حين كفر فهو الذي كفر والشيطان برئ منه في ذلك. وهذا يعزز حرية القائلين ومسؤولية المتلقّين.

الفائدة الثالثة : عقوبة الكفر وقوله على الله وفي الآخرة. {فكان عاقبتهما أنّهما في النار خالدين فيها وذلك جزاء الظالمين}. فجزاء الظالمين ، أي الشيطان والكافر ستكون في النار الخالدة أي الآخرة وليس الدنيا الفانية. والمفهوم من آيات أخرى أن هذا الجزاء سيكون بأمر الله العدل سبحانه. إذن، في الدنيا ترك الله المخلوق ليقول للمخلوق الآخر "اكفر" أو "ويلك ءامن" كما ورد في آيات أخرى. فالأمر بالكفر والإيمان حرّ في الدنيا، محاسب عليه العبد في الآخرة والله حسيبه.

فإذا نظرت إلى هذه الفوائد الثلاث، ستجد أن قواعد بناء حرية المتكلّمين متضمّنة فيها. فما أعظم بيان القرءآن لمن له عينان !

—سورة المتحنة—

٩٦٥-{يأيها الذين ءامنوا ، لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم أولياء}

أقول: حتى يتم العمل بهذا النهي ولنرى إن كان يحمل في طيّاته عقوبات كلامية، لابد أوّلاً من أن نعرف مَن المقصود ب{عدوّي وعدوّكم}، وثانياً ما معنى عدم اتخاذهم أولياء. الآيات من ١ إلى ٩ كلّها في شرح هذا النهي الإلهي وأبعاده المختلفة. ولم نذكرها في الاستشهاد الأوّل لأننا سنذكرها إن شاء الله في الشرح الآن بحسب مقامها.

ونبدأ بمعنى {عدوّي وعدوّكم}. لا يكفي أن يكون {عدوّي} ولا {عدوّكم} فقط، بل حسب النصّ لابد أن يكون {عدوّي وعدوّكم}. لأن الشخص قد يكون عدوّاً لله فيما بينه وبين الله، لكنه بالنسبة لنا معاهد وبيننا وبينه ميثاق كما شرّعت ذلك آيات أخرى. ولأن الشخص قد يكون عدوّنا، لكنّه ليس عدوّاً لله بل هو من أولياء الله الصالحين والمحبوبين، إلا أننا عاديناه لأسباب غير مشروعة مثلاً فمثل هذا لا ينهى الله عن

اتخاذه ولياً بل يأمر أمراً باتخاذه وليّاً إن كان من الذين ءآمنوا مثلاً كما في قوله تعالى "إنّما وليكم الله ورسوله والذين ءامنوا". فالنهي في الآية لابد من أخذه كما هو بدون تسرّع ولا تحريف، النهي {لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم}. فلابد من الشرطين معاً، شرط عداوة الله وعدواتنا.

حسناً. لماذا صار هؤلاء أعداء لله وأعداء لنا؟ هنا تجيب الآية فتقول {قد كفروا بما جآءكم من الحق ، يُخرجون الرسول وإيّاكم أن تؤمنوا بالله ربّكم إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي... إن يثقفوكم في الحرب يكونوا لكم أعداء ، ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء ، وودّوا لو تكفرون. لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم...لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من ديارهم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم}.

إذن، هؤلاء قوم قد أخرجونا من ديارنا بسبب ديننا. هذه خلاصة الوصف السابق كلّه وأساسه الأكبر. والإخراج من الديار هو اعتداء على الأموال والأملاك وكذلك تعريض للهلكة بسبب السفر والغربة والأهمّ أنّه اعتداء على الأملاك وجبر للأشخاص على شئ لا يريدونه بسبب ديني. فصاروا أعداء لنا بسبب إخراجنا من ديارنا. وصاروا أعداء لله بسبب عدوانهم على رسول الله والذين ءآمنوا بالله لغرض ديني. فإذا أردنا صياغة القضية بصيغة قانونية معاصرة لقلنا: اعتدوا على حريّتنا الكلامية والدينية. لأن الرسول والذين ءآمنوا أظهروا إيمانهم بالله كما قال في آية أخرى توازي هذه "الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربّنا الله" كما مرّ معنا سابقاً. فهذه كتلك. فالقضية هنا قول وإيمان من طرف، وعدوان بسبب ذلك القول والإيمان من طرف آخر. فصار المعتدي عدوّاً لله وعدوّ لنا.

ثم يذكر الله أسباب إضافية تعزز تلك العداوة ، مثلاً {قد كفروا بما جاءكم من الحق} والذي يكفر بالحق يصير عدوّاً للحق تعالى، فهذا مما جعلهم أعداء الله. سبب آخر {إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء وودّوا لو تكفرون} فهنا نجد العداوة المحتملة واقعياً في حال وقعت المثاقفة أي المواجهة الحربية، وكذلك بسط اليد واللسان بالسوء، ورغبتهم في كفر المؤمنين. كذلك ذلك يعزز الانفصال بين الطرفين والمضادّة بينهما.

قد تقول: ولماذا جعلت الإخراج من الديار هو الأساس الأكبر للعداوة؟ أقول: لأن الله جعله الأساس في آية تبرير القتال "الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق"، وكذلك لأن بقية الأسباب التي ذكرها الله هنا لا تكفي بحدّ ذاتها لتبرير العداوة بنصّ الله على ذلك في آية "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من ديارهم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم"، فقد لا يقاتلنا شخص في الدين وهو كافر بما جاءنا من الحق كبقية أهل الملل من المعاهدين مثلاً. وكذلك لا يصحّ اعتبار {إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء} سبباً للعداوة وحده ، لأن هذا لم يقع فعلياً منهم فهو ذكر لاحتمال ممكن. فمدار الأمر على القتال في الدين والإخراج من الديار، والقتال طبعاً أكبر من الأخراج من الديار لكن الحالة الخاصّة هنا تذكر الإخراج من الديار، بينما بيّن الله المسألة كلّها في آية {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم} مع ترتيب الأهمّ فالأهمّ، لأن القتال غايته إنهاء حياتك، بينما الإخراج من الديار غايته طردك وإبعادك، فالذي يقاتلك أعظم ممن يخرجك من ديارك، فنفهم سبب تقديم الله لذكر القتال على الإخراج. ثم في الآية التالية لهذه فصّل الإخراج إلى مستويين مع كونه جمع بينهما في الآية الأولى ، {إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم

من دياركم وظاهروا على إخراجكم} فجعل الإخراج والمظاهرة محلّ الإخراج فقط في الآية السابقة. وهذا ليبيّن لنا أن المظاهرة على الإخراج لها حكم الإخراج. والمظاهر هو المعين للمخرج الأصلي.

إذن، سبب العداوة هنا وبالتالي النهي عن اتخاذ العدوّ وليّاً يدور حول القتال في الدين أو الإخراج من الديار أو المظاهرة على الإخراج. مع ملاحظة أن الله استعمل "و" و ليس "أو" في الآيات. إلّا أننا نتصوّر بسهولة إمكان وجود مقاتل في الدين حتى لو كانت دياره غير ديارنا، وكذلك نتصوّر وجود مخرج من الديار لأسباب غير متعلّقة بالإيمان بالله تحديداً وإن كانت ظالمة مثل قول قوم لوط "أخرجوا آل لوط من قريتكم إنّهم أناس يتطهرون". فيصحّ الاستشهاد بهذا الموضع على أن حرف الواو لا يدلّ بالضرورة على الجمع بين الأشياء المرتبطة به، بل على أنه يعدد الاحتمالات الممكنة لذلك الشئ. فكأننا نقول "لا تركب الحصان والحمار والبغل"، فهنا لا أقصد لا تركب الثلاثة في آن واحد، لكنني أعدد لك الأشياء التي أنهاك عن ركوبها، فقد تجد حصاناً منفرداً فلا تركبه، وقد تجد حماراً وبغلاً فلا تركبهما. كذلك هنا، مجرّد وقوع القتال في الدين كاف لحصول النهي عن اتخاذ المقاتل وليّاً، أو حصول الإخراج من الديار، أو حصول المظاهرة على الإخراج وحدهاً.

بناء على ذلك، أيّا كان معنى النهي عن اتخاذهم أولياء، فليس لهذا مدخلية في بحثنا عن الكلام، لأن وقوع القتال والإخراج من الديار يُخرج البحث من البحث الكلامي إلى البحث العدواني، وللعدوان أحكام غير أحكام البيان.

٩٦٦-{إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ، ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء }

أقول: هنا كلام عن بسط اللسان بالسوء ، بالتالي تدخل الآية في بحثنا. فهل مجرّد بسط اللسان بالسوء ، كافٍ للنهي عن اتخاذ الشخص وليّاً ؟

أوّلاً ، لا يوجد شرح لمعنى {السوء} تفصيلاً هنا. فهل المقصود السوء مطلقاً، أي ما هو سئ عند الله وعند الشخص، أم ماذا بالتحديد؟

ثانياً، الآية ربطت بسط اليد ببسط اللسان، ولم تفرد بسط اللسان وحده وتحكم على الباسط، بالتالي لا يصحّ أخذ ما حكم الله به على الموضوع كلّه في كلّيته، وتطبيقه على جزء من الموضوع. فأكل العنب وحده حلال طيّب، لكن إذا صار العنب جزءاً من موضوع كلّي هو الخمر، صار له حكم آخر مخالف تماماً للحكم الأوّل. فتطبيق حكم الكلّ على الجزء ليس من حكم الله ولا من مقتضيات العقل والعدل.

ثالثاً، الآية هنا لا تذكر حادثة بسط لسان بالسوء فعلية، بل تذكر حالة احتمالية لم تقع بعد {إن يثقفوكم} فالكلام عن احتمال وليس عن واقع.

رابعاً وهو الأهمّ، كما مرّ في الدليل السابق، هذه العبارة جزء من وصف حالة قوم معادين لنا بعداوة تبيح إن لم تكن توجب القتال وسفك الدماء بالعدل.

حسناً. لكن أليس الله قد أقرّ وجود شئ اسمه بسط اللسان بالسوء ؟ أقول، نعم، لكن هذا لا يبيح بحد ذاته ارتكاب عنف وعدوان ضدّ الباسط لسانه بالسوء، أي عنف مالي وبدني مثلاً. فالعدل إذا بسط لسانه بالسوء أن تبسط لسانك له بالسوء ، وجزاء سيئة سيئة مثلها. فالذي يبسط يده قد تبسط إليه يدك، والذي يبسط لسانه إليك قد تبسط إليه لسانك. واعتراضنا الأساسي هو على بسط اليد مقابل بسط اللسان، وهنا أساس الظلم. وليس في هذه الآية ما يبيح هذا الظلم ويشرّع له، لا في نصّها ولا في مفهومها. لأن أقصى ما حكم الله به في خصوص هذه الآيات هو النهي عن اتخاذ هؤلاء أولياء ولا تلقي

إليهم بالمودّة، حسناً ، هذا من حقّك ، ولك أن تتخذ من تشاء وليّاً وتلقي مودّتك سرّاً أو علناً لمن تشاء في الدنيا بحسب مقتضى حالك وقلبك وإيمانك وضميرك، وليس من حق أحد إجبارك على إلقاء المودّة إليه . فحتى لو قلنا بأن بسط اللسان بالسوء (على فرض أننا عرفنا معنى هذه العبارة بدقّة) يبيح عدم اتخاذ الشخص وليّاً وإلقاء المودّة إليه، فلا بأس، وهذا لا يغيّر من حرية الإنسان في أن يبسط لسانه بالسوء على مَن يشاء.

ثم لو افترضنا جدلاً ومن باب التنزّل النازل جدّاً، أن مجرّد ورود عبارة {ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتم بالسوء} كافية لتبرير العدوان على الآخرين وقتلهم وسجنهم وسرقة أموالهم وما أشبه، حسناً، فليلتزم القائل بهذا ببقية الآية، لأن بقية الآية هو {وودّوا لو تكفرون}، وهذا أمر راجع إلى رغبات النفوس والضمائر، فليكن إذن من الجائز ارتكاب كل أنواع العنف الدموي في حقّ الآخرين بسبب تصوّراتنا عن ضمائرهم ورغباتهم الخفية أو الظاهرة ودفائن قلوبهم، وأبشع فرعنة في التاريخ لم تكن لتحلم بأحسن من هذا التشريع الواسع الذمّة جدّاً !

الخلاصة: ليس في الآية عقوبة قهرية -بدنية أو مالية- على باسط لسانه بالسوء فقط. فتخرج الآية عن إمكانية الاستدلال بها من قبل أنصار تقنين عمل اللسان، من كل وجه.

٩٦٧-{قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم "إنّا بُرءؤا منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء، ربّنا عليك توكّلنا وإليك أنبنا وإليك المصير. ربّنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربّنا إنّك أنت العزيز الحكيم. لقد كان لكم فيهم أُسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر، ومَن يتولّ فإن الله هو الغني الحميد.}

أقول: هذا المقطع فيه على الأقلّ أربعة أشياء لهذا البحث.

الشئ الأول: استعمال إبراهيم ومن معه لحريتهم الكلامية. فنجد إبراهيم ومعه معه يعلنون بأقوالهم العداوة والبغضاء بسبب المخالفة في الدين لقومهم. فإبراهيم لم يرى أنه عليه السكوت عن ما يعتقده ويداري قومه ويداهنهم. بل قال ما شاء في وجه قومه وأبيه، إبراهيم ومن معه فعلوا ذلك وليس فقط إبراهيم، حتى لا يقال بأن إبراهيم له هذا الحق لأنه رسول مثلاً، بل هو ومن معه قالوا ذلك. بالتالي، إعلان المخالفة الدينية ، وإعلان المشاعر الشخصية والمواقف عدم العدوانية بالأقوال تجاه الآخرين حتى لو كانوا قومنا ونحن نعيش على نفس الأرض التي يعيشون عليها، فهذا أمر جائز إن لم يكن واجباً وجدانياً. وهذا مجرّد شاهد من شواهد كثيرة على كون الرسل وأتباعهم يمارسون حريّتهم الكلامية بكل أريحية وإطلاق، ولا يبالون ب"شقّ الصف" و "إحداث فرقة في الأمّة" و لا غير ذلك من أنواع الهراء الكثيرة جداً التي صار-ويا للسخرية-يستعملها مَن يزعم أنه يتبع إبراهيم ومن معه في طريقتهم.

الشئ الثاني: معنى الفتنة. من دعاء إبراهيم ومعه هو {لا تجعلنا فتنة للذين كفروا}. ما معنى ذلك؟ الفتنة الشئ ذي يُمتَحَن به الشخص مثل التعذيب، أو الشئ الذي يضلّ به الشخص مثل الشبهات التي يظنّ الشخص أنّها حق لكنّها في نفس الأمر باطلة. وقد وردت بالمعنيين في القرءآن. فالفاتن فيه معنى المُعذِّب، وفيه معنى الجميل الظاهر كما تقول "امرأة فاتنة". فحين يدعو إبراهيم ومن معه {لا تجعلنا فتنة للذين كفروا} وذلك بعد إعلانهم بأقوالهم للعداوة والبغضاء بسبب شرك قومهم، فما المعنى؟ إذا أخذنا الفتنة بمعنى التعذيب، أي لا تسلّط علينا هؤلاء بسبب إعلاننا لرأينا فيهم فيعذّبوننا. وعلى هذا الاحتمال، يصبح المعاقبة على الاختلاف الديني والشدّة الكلامية من سنن الذين كفروا وهم سلف الذين يفعلون

ذلك. وإذا أخذنا فتنة بمعنى الشبهة، فيحتمل معنى لا تجعلهم يغلبوننا فيظنّون أنك معهم وضدّنا، أو لا تصيبنا بمصيبة كمرض أو فاقة أو شئ من ذلك فيظنّون أن ذلك من فعل آلهتهم الباطلة بنا. وعلى هذه الأوجه، تخرج الآية عن محلّ الاستدلال لصالح أو ضدّ الحرية الكلامية. فالآية تحتمل تعزيز الحرية الكلامية والدينية، وتحتمل الحياد تجاهها.

الشئ الثالث: الإنصاف. أي كما أنه من حق إبراهيم ومن معه أن يعلنوا عداوتهم وبغضاءهم أبداً لمن يخالفهم في إيمانهم، وأن يبسطوا لسانهم بما يسوء قومهم مثل {كفرنا بكم} و {إنّا برءؤا منكم} وهذه شخصنة للموضوع وليست عقدية بحتة، فهم لم يقولوا "كفرنا بآلهتكم" أو "برئنا من آلهتكم" لكنّهم أعلنوا الكفر والبراءة من قومهم ومن آلهتهم {إنّا برءؤا منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده}. ومثل هذا الموقف يُعتَب قمّة التعصّب للعقيدة الشخصية لا يمكن تصوّر ما هو فوقها اللهم إلا باستعمال السلاح ضدّ هذا الذي برئت منه وكفرت به وباديته بالعداوة والبغضاء أبداً حتى يؤمن بما تؤمن أنت به. إذا وجدنا شخصنا اليوم يرتكب مثل هذا، حتى من المسلمين أنفسهم، فإننا لا نعلم شخصاً لن يراه متعصّباً ومتطرّفاً في خلافاته الدينية وقسوته الكلامية. لكن بالرغم من ذلك، إبراهيم ومن معه لا يبالون بهذا، والله يجعلهم {أسوة حسنة} للذين ءآمنوا. وعلى ذلك، من الإنصاف أن يترك الذين يتبعون إبراهيم مخالفيهم أيضاً في بلادهم أن يقولوا مثل ما قال إبراهيم في حقّهم، بدون تعرّضهم للفتنة والتعذيب والتسلّط والقهر من قبلهم. فما يسمّيه البعض تعصّباً وتطرّفاً، هو تمسّك جادّ بالإيمان والرأي الشخصي ويعتمد على يقين تامّ وإرادة لتمييز الحدود بين الأحزاب والجماعات المختلفة. فما يراه البعض قسوة، يراه البعض الآخر عزّة. وبما أن الكل اكتفى بإعلان المواقف الدينية بالعبارات الكلامية والأفعال الشخصية غير العدوانية الظالمة، فليكن ذلك، وهذا من طبيعة الاجتماع البشري ولن يتغيّر ذلك أبداً. هذا، ولابد من ملاحظة أن قول الله {قد كانت لكم أسوة حسنة} في سياق الكلام عن عدم موالاة عدو الله والذين ءامنوا المذكور في صدر السورة، أي المخرج من الديار، قد يشير إلى أن قوم إبراهيم هذا ومن معه إنّما كان بعد انفصالهم عن قومهم، وليس أثناء عيشهم وسطهم. فإن أخذنا بهذا الاحتمال على ضعفه (وضعفه لأن الله قال "قالوا لقومهم" مما يشير إلى كونهم لا يزالون قومهم ولو حدث الانفصال لكانوا مجرّد قوم آخرين مثلهم مثل بقيّة الأقوام، هذا غير أنه لا يوجد نصّ ثابت في أن هذا كان من إبراهيم ومن معه بعد الانفصال والخروج عن قومهم) فلا يستقيم الاستدلال على الإنصاف بذه الآيات، لكن تصير الآيات دلالة على ممارسة الحرية الكلامية مهما كانت قاسية في حقّ الأقوام المنفصلة عنّا. وهذا بحدّ ذاته يكشف عن شئ مهم في المسألة، إذ ما الذي يبيح لك أن تكلّم الناس في بقاع أخرى ولا يبيح لك التكلّم مع الناس في نفس البقعة القريبة منك بمثل ذلك النوع؟ تأمل ذلك، ولن ندخل فيه الآن لأننا لا نريد التأسيس لمسألة جديدة بإشارة محتملة من آية ، لكن الأقوى تأسيس المسائل الجديدة على الآيات الظاهرة الدلالة.

الشئ الرابع: عقوبة المتولّي. حسناً، الله نهى عن اتخاذ صنف معيّن من البشر أولياء. فما عقوبة الذي يتّخذهم أولياء بالرغم من نهي الله ؟ أي الذي يعصي هذا النهي، ما جزاَؤه في الدنيا على يد الرسول مثلاً؟ الجواب: لا شئ. لا يوجد حكم قانوني، أي بشري دنيوي، في الآيات كعقوبة للمتولّي. بل توجد آيات مثل {ومَن يتولّ فإن الله هو الغني الحميد} وهذه تنصّ على التولّي، ولا تذكر عقوبة مباشرة بل تذكر أسماء الله الحاكمة عليه، والأسماء الإلهية ليست عقوبة قانونية. وفي موضع آخر نصّ على التولّي عن النهي فقال {إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من ديارهم وظاهروا على

إخراجهم أن تولّوهم، ومَن يتولّهم فأولئك هم الظالمون.} حسناً، أولئك هم {الظالمون} لكن ما عقوبتهم ؟ جلد ؟ غرامة ؟ قتل ؟ ماذا بالضبط ؟ لا يوجد. بالتالي وصف هؤلاء عند الله هو {الظالمون} لكن لا توجد عقوبة دنيوية يجب تطبيقها عليهم بسبب تولّيهم عن النهي الإلهي. وهذا مفهوم في ضوء الرؤية القرءانية العامّة عن العدل. لأن الله نهى عن إلقاء المودّة إليهم، علناً أو سرّاً. فكيف تعاقب شخصاً على إلقاء المودّة؟ بأي عدل هذا سوف تعاقب شخصاً في الدنيا على إلقاء المودّة إلى شخص ما، حتى لو كان عدواً لله وعدوه؟ ومما يعزز هذا المعنى أن الله لم يشرح بالتفصيل معنى المودّة التي تشكّل العصيان. ثم المودّة شئ جميل بشكل عام وهي من اسم الله الودود، فكيف تستحق المودّة العقوبة العنيفة في الدنيا.طيب، هب أننا سندع كل هذه الآراء الشخصية حول السبب في عدم معاقبتهم، إلا أن المقطوع به بحسب النصّ الإلهي هو عدم وجود نصّ على عقوبة دنيوية بشرية على تولّي الذين يقاتلونا في الدين ويخرجونا من ديارنا ويظاهرون على إخراجنا. وهذا وحده كاف. ولعل هذا يكشف عن كون إلقاء المودّة هو عمل سلمي، وعمل كلامي على الأرجح. ويعزز هذا الاحتمال ما يذكره الرواة عن قصّة حاطب بن أبي بلتعة الذي يقولون بأن الآيات نزلت فيه، فأرسل كتاباً لقريش يخبرهم به بمجئ الرسول إليه في فتح مكة، والرسول-في المحصّلة النهائية-لم يعاقبه بشئ، وبغض النظر عن دقّة تفاصيل الرواية إلا أن المقطوع به أن بعض الأصحاب اقترح قتل الكاتب لكن الرسول رفض ذلك وتركه، وهذا عين مقتضى هذه الآيات إذ ليس فيها معاقبة للمتّخذ الأعداء أولياء في حدود إلقاء المودّة وما أشبه. والمعنى مؤكَّد أيضاً بالنظر في نفس تقسيم الآية. لأن الشخص إن لم يكن مقاتلاً لنا ولا مخرجاً لنا من ديارنا ولا مظاهرا على إخراجنا، وكلّها أفعال، بعضها عدوان على النفس وبعضها عدوان على المال، فما الذي بقي؟ بقيت الأفعال التي ليست بعدوان على النفس والمال، والأقوال. أي الأفعال السلمية، والأقوال. وعلى ذلك، الذي يتّخذ الأعداء أولياء، إن كان المقصود أنه شاركهم في العداوة أي في قتالهم لنا في الدين وإخراجهم لنا من ديارنا والمظاهرة على إخراجنا، فحينها يكون حكمه حكم هؤلاء، بالتالي لا ينفرد بحكم يختصّ به. والآية تتحدّث عن شخص منفرد بحكم ، بالتالي منفصل عن الفئات الثلاثة السابقة. إذن، هو شخص يفعل فعلاً سلمياً أو يقول شيئاً. والفعل السلمي لا يستحقّ الشخص عليه عقوبة عنيفة. والقول هو حرّ فيه. فنفهم لماذا لم ينصّ الله على معاقبته في الآيات. نعم هو من {الظالمون} لأسباب أخرى يحاسبه الله عليها بنفسه وفي يوم حسابه، لكن في حساب البشر وفي الدنيا لا يستحقّ شيئاً. العمل الواحد قد يكون له حكم عند الله وفي الآخرة، وحكم في الدنيا. والاختلاف التام بين الحكمين أمر مفهوم ومقبول وشائع في كتاب الله. "ويل للمصلّين. الذين هم عن صلاتهم ساهون". فهؤلاء لهم الويل في الآخرة، وعلى قول أن "ويل" واد في جهنّم، فهذا لا يجيز وضعهم في بركان في الدنيا إن سهوا عن صلاتهم. فويل عند الله لا تعني ويل عند الناس. وقس على ذلك. الذي يتولّى الأعداء بأفعال سلمية وأقوال أيا كانت، فهم عند الله من الظالمين، لكن في الدنيا لابد أن يكون من المتروكين غير الممسوسين.

٩٦٨-{لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين}.

أقول: هنا مسألة مهمة وهي ما معنى القتال في الدين؟ أي هل القتال هو الفعل اليدوي أو المسلّح فقط أم هو أيضاً القتال بمعنى الكلام والجدال الرامي إلى إبطال الدين؟

المعنى الأوّل مُسلَّم وهو الأصل الذي عليه مدار الآيات القتالية في القرءآن. فما معنى القتال {في الدين}؟ ما هذه النسبة {في الدين}؟ الدين أخبار وأوامر ، أي كلام. حين تقول "الله واحد" فأنت تخبر عن شئ. حين تقول "تعالوا إلى الصلاة" فأنت تأمر بشئ. الدين كلّه أخبار وأوامر. الدين كلمة. فبناء

على هذا المعنى، هل {يقاتلوكم في الدين} تشمل الذين يطعنون في دينكم، بإظهار بطلان أخباركم، وفساد أوامركم؟ كالذين يقولون بالشركاء أو يلحدون في أسماء الله ويجادلون المؤمنين عن ذلك ويسعون لنقض إيمانهم، أو كالذين يسخرون من الصلاة فالسخرية مزيج من أفعال سلمية كالتمثيل أو أقوال أو مزيج منهما.

بما أن الأصل في القتال هو الفعل العدواني اليدوي والمسلّح، فلا يجوز حمل الكلمة إلى أوسع من مدلولها الأصلي بدون دليل. وهذا الدليل متوفّر هنا بقرينة {في الدين} على المعنى الذي بيّناه سابقاً. فهل تقوى هذه القرينة على إثبات توسيع المدلول؟

بما أن النهي هو عن اتخاذهم أولياء وعدم إلقاء المودّة إليهم، وقد سبق أن هذا اختيار شخصي أي هو امتناع عن أفعال سلمية وأقوال، فلا يوجد مانع من توسيع المدلول.

لكن النصّ الأصلي في موضوع القتال هو "قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحبّ المعتدين". مع اعتماد السلم أصلاً ومرجعاً كلّياً كما هو معلوم من دراسة آيات القتال. وبناء على هذا المعنى، بالإضافة إلى أن {في الدين} تدلّ أيضاً على السبب، أي الذين يقاتلونكم بسبب الدين، فالقرينة السابقة تضعف أو تكون احتمالاً عرضياً وتوسيعاً للمعنى بالالتزام والتعمّق. وقد ورد في كلام النبي، وهو من العرب بطبيعة الحال، استعمال "في" بمعنى السبب والباعث على الشئ، فورد في الرواية عنه عليه السلام "لا تذهب الدنيا حتى لا يدري القاتل فيما قتل، ولا المقتول فيما قُتِل". فالقاتل لا يدري "فيما قتل" أي في ماذا، أي ما هو السبب الذي دفعه للقتل. وكذلك المقتول لا يدري سبب تعرّضه للقتل. وهذه مثل {يقاتلونكم في الدين} فهنا القاتل والمقتول يعلمون فيما قَتَلوا وقُتِلوا، وهو الدين. فالقاتل يريد قتلك بسبب دين المقتول، والمقتول يدري أنه مقتول بسبب دينه.

إذن، في الآية احتمالان. الأوّل أن القتل عمل عدواني، بسبب الدين. الآخر أن القتل عمل كلامي، موضوعه الدين. وعلى الوجهين، الحكم هو عدم تولّي المقاتل في الدين، وعدم إلقاء المودّة إليه سرّاً أو علناً، تحت طائلة اعتبار الله إيّاك ظالماً عنده وما يقتضيه ذلك من حسابك إن كنت من المؤمنين. ولا ننسى أن الآيات في السورة كلّها تخاطب {الذين ءامنوا} ولا يوجد بواعث قهرية للعمل بمقتضى ما ورد فيها من أوامر كما هو ظاهر من نص السورة كلّها.

٩٦٩-{يأيها الذين ءامنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن ، الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفّا...يأيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهنّ واستغفر لهنّ الله إن الله غفور رحيم.}

أقول: هنا ثلاث مسائل متعلّقة بالكلام مباشرة. الامتحان، والبيعة ، والبهتان.

موضوع الآيات، امرأة تهاجر إلى النبي والمؤمنين في المدينة، وتريد الدخول في جماعتهم بحجّة أنّها مؤمنة. لابد من التنبّه هنا إلى فروق مهمّة وجوهرية يغفلها القراء عادة. الآيات لم تحدد البلد التي هاجرت منها المرأة المؤمنة، فلا معنى لحصر المصدر بمكّة وقريش. هذا أوّلاً، وثانياً الآيات لم حصرت الهجرة إلى الذين ءآمنوا وضمنهن النبي طبعاً وبالتفصيل أشار إليه في آية البيعة، فهذا لم يكن شرطاً لدخول المدينة أو البقاء في أطرافها مثلاً، لأنه في المدينة غير النبي والذين ءامنوا معه، بل يوجد شعوب وقبائل مختلفة، مثلاً يوجد اليهود وقبائل أعرابية ومدنية متعددة. فإذا هاجرت المرأة إلى اليهود في المدينة مثلاً، فهذه الايات لا تتعلّق بها. الآيات تتحدّث عن الهجرة إلى النبي والذين ءامنوا ، أي جماعة المؤمنين، حصراً

وتريد هذه المرأة المهاجرة المدّعية للإيمان الدخول في هذه الجماعة، فلم يخطفها أحد ويجبرها على الدخول في الجماعة، ولم يجبرها أحد على الهجرة، ولم يجبرها أحد على اختيار النبي ومن معه بدلاً من بقية الجماعات في المدينة وما حولها. فهي هاجرت بحرّيتها. هذه نقطة جوهرية.

الآن، من حق أي جماعة أن تضع شروط الانضمام إليها. هذا لا ينازع فيه أحد. فبما أنها لا تُكره أحداً على الانضمام إليها، فيحق لها وضع أي شرط تشتهيه، مهما كان سفيهاً وجائراً، فضلاً عن لو كان معقولاً وعادلاً.

وبناء على هذا الحق، نجد الله يقول {يأيها الذين ءامنوا، إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات فلا تُرجعوهن إلى الكفّار}. توجد مسؤولية على عاتق المؤمنين في حال قبلوا امرأة مهاجرة إليهم، خصوصاً إذا كانت متزوجة كما تصوّر هذه الآيات الحالة. امرأة تفرّ من قومها وزوجها وأهلها وتدخل في جماعة غريبة أو معادية لقومها. قد يكون هذا سبباً للحرب وإحداث مشاكل متعددة بين الجماعتين المؤمنة والرافضة لهجرة المرأة، وقد تنشأ عداوات مختلفة بسبب قبول الجماعة المؤمنة لضمّها إليهم ونكاحها أيضاً كما تجيز الآية بعد ذلك. فالانضمام إلى الجماعة المؤمنة سينشأ عنه مسؤوليات قد تصل إلى الدماء على عاتق الجماعة، وهذا سبب آخر ليس فقط يبرر بل يرجّح وضع شرط لقبول الراغب في الدخول. هذه الآية تذكر الامتحان، وتبيّن أن الله أعلم بإيمانهن أي الإيمان الذي هو شئ خفي عنكم، لكن الامتحان مبني على علامة ظاهرة والحكم سيكون على هذه العلامة الظاهرة وإن لم تكشف عن الحقيقة القلبية للممُتَحَن. فما هو الامتحان؟ هذه الآية لا تنصّ عليه، هل هو فعل أم قول أم مزيج منهما، لا ندري. والقضية راجعة -إن اقتصرنا على هذه الآية -إلى رأي الذين ءامنوا المخاطَبين بالآية. لكن إذا حملنا المجهول على المعلوم، والمعلوم هو بيعة الرسول في الاية رقم ١٢، فنفهم أن الامتحان يكون بالبيعة. أي الامتحان هو هذا: التي تبايع فهي مؤمنة، والتي لا تبايع فهي غير مؤمنة. فيرجع الامتحان إلى البيعةالتي هي كلمة.

فما هي البيعة ؟ {يأيها النبي ، إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يُشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ، فبايعهنّ}. سبعة كلمات تتعهّد بها المرأة، فيثبت إيمانها عند الجماعة ويبايعها الرسول. فالبيعة كلمة، وفي مضمون البيعة التزام كلامي. وعلى ذلك، موضوع الامتحان هذا والبيعة داخل كلّياً في مسألة الكلام في الشريعة.

ولنبدأ بالتأكيد على الظاهر. الظاهر في السورة أنه لا يوجد إجبار على البيعة وقبول شروطها. الظاهر أيضاً أنه لم ينصّ الله على عقوبة لمن تنكث في بيعتها كلّياً أو جزئياً. نعم، بقرائن آيات أخرى نفهم بسبب معاقبة المؤمن والمؤمنة بعقوبات السرقة والزنا مثلاً، لكن هذه الاية في حد ذاتها لا تكشف عن عقوبة لمن يبايع ثم ينكث ويخرج عن جماعة النبي.

الشرك والافتراء من الأمور الكلامية. أما السرقة والزنا والقتل فأفعال. والعصيان في المعروف عام يشمل القول والفعل، لأن الأمر قد يكون الأمر بقول أو الأمر بفعل، إيجاباً أو نهياً. فالبيعة فيها التزام بقول والتزام بفعل والتزام بقول وفعل مقيّد بالمعروف.

أمّا الشرك فمعلوم. والتي تدّعي أنّها مؤمنة وترضى بالتعرّض للامتحان بكامل حريّتها لإثبات إيمانها، للدخول في جماعة قائمة على التوحيد، فليس من المستغرب التزامها بعدم الشرك.

أمّا {بهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن} فالبهتان المفترى قول. والذي نفهمه من {بين أيديهن} هو الثدي، وبين {أرجلهن} هو الفرج. فما المعنى؟ المعنى الرضاع والجماع. فلا تفتري على أحد رضاع ولا جماع. لأن بالرضاع والجماع تثبت الأنساب وتنتقل الأملاك وتترتّب المسؤوليات.

أمّا العصيان في معروف، فما هو المعروف؟ لو كان الآمر هو الذي يحدد المعروف، بينما المأمور عليه أن يعصي في حال كان الأمر خارجاً عن المعروف، فلا معنى للقيد إذن. {فلا يعصينك في معروف} ولم يقل: فلا يعصينك، فقط. أي عدم العصيان مقيّد بالمعروف، والذي يحدد ما هو المعروف هو المأمور. بالتالي، لا يصحّ اعتبار {لا يعصينك في معروف} انتقال لسلطة تحديد الأمر من شخص إلى شخص بالبيعة، لأن تحديد ما هو المعروف باق لدى المأمور، ويحقّ له بناء على نصّ البيعة العصيان في حال وجد أمراً في غير معروف، نعم قد ألزم نفسه بعدم العصيان في معروف وهذا حدّ البند. أي إذا تبيّن لك أن الأمر في معروف، فلن تعصيه.

وعلى ذلك، يتلخّص لنا ثلاث التزامات كلامية ، تُلزِم المؤمنة بالله ورسوله بها نفسها وتقيّد بها حريّتها بإرادتها الكاملة: عدم الشرك ، عدم البهتان في الرضاع والجماع ، عدم العصيان في القول المعروف. بالإضافة إلى أن نفس البيعة كلمة، فهي التزام الشخص بعمل لاحق بناء على تعهّد كلامي سابق. وهذا شاهد على أن مبدأ الإلزام اللاحق بسبب الالتزام السابق هو مبدأ قرءآني، تشهد له حقيقة البيعة ذاتها.

إذن، لا يوجد في هذه الآيات ما يُكرِه شخصاً على تبنّي مواقف كلامية وتعهّدات اجتماعية ودينية. إنّما هو شخص مؤمن، جاء بإرادته إلى شخص يعتقد بنبوّته ، ويريد الانضمام لجماعته وتحصيل استغفاره، فيتعهّد ببضعة أمور منصوص عليها ومعدودة، وبعد ذلك لا يلتزم بالبقاء على بيعته بالإكراه والأمر مفتوح ، وهو وضميره.

الحرية لا تعني عدم الالتزام، لكنّها تعني عدم الإكراه على الالتزام، إذ من صلب الحرية أن يفعل ويقول الحر والحرّة ما يشاء في أمر نفسه ويلزم نفسه بما شاء من الالتزامات.

—سورة الصفّ—

٩٧٠-{يأيها الذين ءامنوا ، لم تقولون ما لا تفعلون. كَبُرَ مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون.}

أقول: هذه الآية فيها واحدة من أهمّ قواعد حرية الكلام. لأنّها أوّلاً تميّز بين القول والفعل. وثانياً، تفصل العلاقة السببية بين القول والفعل. وثالثاً، لا ترتّب على قول شئ بدون تفعيله عقوبة دنيوية بشرية.

لو كان القول ينتج فعلاً كما تنتج النار حرقاً أو دخاناً مثلاً، لما أمكن لإنسان أن يقول شئ ولا يفعله. بينما الله يبيّن هنا ما نعرفه كلّنا وهو أن الإنسان قد يقول شيئاً ولا يفعله، كالوعود الكاذبة والنذور غير المطبّقة وكالإخلال بالعقود والعهود والمواثيق وغير ذلك من التعهّد القولي بفعل شئ مع عدم فعله حين يأتي وقته. فإذا كان الحال كذلك في القائل نفسه، أي القائل نفسه لا توجد علاقة سببية بين قوله وفعله، فمن باب أولى أن لا يكون لقول أحد علاقة سببية مستقلّة في فعل غيره. وبناء على ذلك، لا يحق لأحد أن

يدّعي "فلان قال س إذن كان سيفعل س فيجوز معاقبته على الشروع في فعل س". ما لم تتوفّر أدلّة وقرائن على أنّه فعلاً شرع في فعل س، فلا يمكن الاعتماد على مجرّد قوله.

ثم ليس في الآية عقوبة على مَن يقول ما لا يفعل، بشكل عام. فالآية خطاب للذين ءامنوا، وليس لكل الناس. ثم الآية تذكر {كبر مقتاً عند الله} وهذا ليس عقوبة بشرية، لأنّها {عند الله}، ثم المقت ليس عقوبة يقوم بها الحكّام كسجن سنة أو غرامة أو جلد مثلاً.

فالتمييز بين أحكام القول وأحكام الفعل بناء على الاختلاف الجوهري بين القول والفعل، هو تمييز قرءاني وقائم على رؤية قرءآنية بحسب هذه الآية. فالآية فيها قاعدة من قواعد حرية الكلام، وإن كانت لا تدلّ على حرية الكلام مباشرة. فكل رؤية عملية مبنية على رؤية نظرية، فإذا تم تأسيس قواعد نظرية تناقض القواعد التي قامت عليها إحدى الأحكام العملية فالنتيجة هي وجوب تأسيس أحكام عملية أخرى. فمثلاً، الذي يعتبر القول مساوياً للفعل على المستوى النظري، سيخرج بأحكام تخالف أحكام الذي يرى القول غير مساوٍ للفعل، بالضرورة. فلا يجوز البقاء في مستوى الأحكام العملية والنقاش فيها، بل لابد من الولوج إلى قواعدها النظرية وتصوّراتها الوجودية، وحينها يمكن تقييمها وتغييرها أو تثبيتها. وفي الآية محلّ الشاهد نصّ صريح فصيح على التمييز بين القول والفعل بشكل عام، وعلى أن القول ليس مساوياً للفعل في الإيجاد فليس كل ما يقوله الإنسان يُتَرجَم إلي فعل بحكم وجوده كقول في رتبة سابقة.

وإن كنّا نريد لهذا الكتاب أن يكون قرءانياً خالصاً في استشهاداته، لكن كما ضربنا بمثال روائي أو تاريخي فيما سبق كشاهد معزز يطابق المعنى القرءاني، سنضرب هنا مثالاً فقهياً إن شاء الله حتى يكون نموذجاً على ما يمكن القيام به لاحقاً من أبحاث لمن يهمّه مثل هذه الشواهد في تأسيس رؤيته العملية والقانونية.

الشاهد هو: ابن حزم الأندلسي، من كتابه المحلّى، كتاب الإكراه.

كتب ابن حزم (الإكراه ينقسم قسمين: إكراه على كلام وإكراه على فعل.

فالإكراه على الكلام لا يجب به شئ وإن قاله المُكرَه، كالكفر والقذف والإقرار والنكاح والإنكاح والرجعة والطلاق والبيع والابتياع والنذر والإيمان والعتق والهبة وإكراه الذمّي الكتابي على الإيمان وغير ذلك... فصحّ أن كل مَن أكره على قول ولم ينوه مختاراً له فإنّه لا يلزمه.

والإكراه على الفعل ينقسم قسمين:

أحدهما كل ما تبيحه الضرورة، كالأكل والشرب فهذا يبيحه الإكراه...

والثاني ما لا تبيحه الضرورة، كالقتل والجراح والضرب وإفساد المال، فهذا لا يبيحه الإكراه..

ولا فرق بين إكراه السلطان أو اللصوص أو من ليس سلطاناً، كل ذلك سواء في كل ما ذكرناه...) انتهى الاقتباس.

أقول: الحرية ضدّ الإكراه. ومدى الحرية في أي منظومة قوانين وشريعة يمكن اكتشافه بالنظر في مواضع الإكراه التي تجيزها تلك المنظومة أو تمنعها وكيف تتعامل مع ظاهرة الإكراه بشكل عام في المجالات المختلفة.

وهنا نرى ابن حزم يميّز بين الكلام والفعل. ويميّز بالتالي بين أحكام الكلام وأحكام الفعل. ويجعل القول حرّاً هنا بمعنى أن الإكراه يبطل القول أيّا كان وإن قاله المتعرّض للإكراه، ولا فرق بين إكراه "السلطان" أو "اللصوص" أو أيّا كان، والسلطان هنا يعبّر عن الحكومة أو الدولة. بعبارة أخرى، ليس

للدولة إكراه أحد على الكلام، وإن أكرهت أحداً وقال شيئاً فهذا الشئ لا يلزمه شرعاً. وهذه أقصى درجة من الحرية القانونية للكلام وجدتها في نصّ قبل العصر الحديث. بل إنّه يتجاوز في تحريره للكلام معظم القوانين المعاصرة إن لم يكن كلّها. فينبغي تأمله جيّداً.

النتيجة، في نصّ ابن حزم نجد مصداقاً للتمييز بين القول والفعل، جوهرياً وحكمياً. ونجد رفعاً لقيمة القول الصادر عن إكراه. والإكراه هو عدم النيّة وعدم الاختيار، (فصحَّ أن مَن أُكرِه على قول ولم ينوه مختاراً له فإنّه لا يلزمه). دقق في لفظة (ينوه) و (مختاراً له). أي لا يكفي أن يكون الشخص مختاراً بشكل عام، فهذا ثابت. بل لابد أن ينوي ويختار قول هذا القول بالتحديد والتخصيص، حينها يلزمه. وليست الحرية إلا هذا.

تنبيه: هذا لا يعني أننا نوافق ابن حزم ولا غيره في أرائهم الفقهية في مواضع أخرى من أحكامهم. لكننا ذكرنا شاهداً خاصّاً في موضع خاصّ.

٩٧١-{وإذ قال موسى لقومه "يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أنّي رسول الله إليكم، فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين. وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إنّي رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يديَّ من التوراة ومبشّراً برسول من بعدي اسمه أحمد فلمّا جاءهم بالبيّنات قالوا هذا سحر مبين.}

أقول: محلّ الشاهد هنا تكذيب قوم موسى بموسى، وتكذيب بني إسرائيل بعيسى. والفكرة هي أنّه إذا كان كليم الله وروح الله يتعرّضا للتكذيب والسخرية والأذى والطعن في أشخاصهم وأقوالهم، فكيف نثق بعد ذلك في الأقوام لإعطائها صلاحية تقييد المتكلّمين والدعاة إلى الله. مثل هذه الشواهد، وغيرها كثير، قرءانياً وتاريخياً، كلّها تدلّ على أنّه من الجهل والخطر العظيم إعطاء الأكثرية سلطة قانونية لتقييد الأقلّية ولو كانوا فرداً واحداً يتكلّم بأمور يخالفونها ويبغضونها ويرونها سحراً وزيغاً وغير ذلك. على كل فرد في أي أمّة أن لا يثق في هذا الباب ببقية الأمّة. وعلى كل فرد أن يخاف على ذريّته وأتباعه من التعرّض للإكراه والقمع الحكومي، فلا يستغلّ القوانين اليوم إن كان قادراً على وضعها، لأنّ الدنيا دول، وغداً يأتي عدوّه ويمسك بزمام السلطة ويسوم ذريته وأتباعه سوء العذاب بنفس سلاح القوانين وإكراه الدولة. لابد من جعل أمور معيّنة خارج نطاق التقنين، على رأسها الكلام والدين. بدون ذلك، حتى لو جاء موسى من طور سيناء، فسيؤذيه الناس، وحتى لو نزل عيسى من السماء سيفتخر الناس بقتله وصلبه. فلينظر الإنسان لنفسه ومَن يهمه أمره.

٩٧٢-{ومَن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يُدعى إلى الإسلام، والله لا يهدي القوم الظالمين. يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله مُتمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون.}

أقول: مدار المقطع على إنسان يفترى على الله الكذب. وبقيّة الآيات تصف هذا الشخص وأمور متعلّقة بأمر الله. ولا نجد فيها أي ذكر لمعاقبة مَن يفتري على الله الكذب على يد البشر في الدنيا. حتى إذا كان الله نفسه يشهد بأنّ هذا المفتري عليه الكذب يريد ليطفئ نور الله بأفواههم. ومن الواضح هنا أن الافتراء واستعمال الأفواه متعلّق بالكلام. أي هو قول. {بأفواههم} هي وسيلة القول. وافتراء الكذب يكون بالقول. فمدار المقطع على قول ، وخصوصاً قول يتعلّق بالدين، {وهو يُدعى إلى الإسلام} و {يريدون ليطفئوا نور الله} و {أرسل رسوله بالهدى ودين الحق}. أي الإنسان المذكور هنا هو شخص

يستعمل الكلام ليبطل دين الله ويطعن فيه. وما قام به الله في الآيات هو استعمال للكلام للطعن في هذا المتكلّم. فسمّاه ظالماً، وكافراً ومشركاً وغير ذلك من إشارات وتصريحات متعلّقة بإرادته وحالته وقيمة كلامه ومنزلته عند الله. المهم أنّه لم يأمر بمعاقبته قانونياً. فتركه حرّاً في الدنيا ليفتري عليه الكذب ويسعى لإطفاء نور الله، ثم الله حسيبه.

وفائدة أخرى من الآيات إخبار الله أنّه متمّ نوره ومظهر دينه، {ولو كره} الكافرون والمشركون. ما معنى هذا؟ معنى هذا أن القاعدة التي يستند عليها من يريد إسكات الطاعنين في الإسلام هي قاعدة باطلة. لأن هؤلاء يقولون-من ضمن ما يقولون-"لابد من إسكات المعارضين والطاعنين في الإسلام حتى ينتصر الإسلام ولا يتأثر المسلمين في دينهم وعقيدتهم". بعبارة أخرى، يكذّبون خبر الله أنّه متمّ نوره ومظهر دينه، حتماً وجزماً. ويجعلون ذلك مترتّباً على عمل يقومون هم به من عند أنفسهم، مخالفين بذلك ما وضعه الله وما شرّعه من أحكام وما قرره من أمور. كأن الله عز وجل نسي أن يأمره بقتل الطاعنين في الإسلام وسجنهم وتشريدهم، فجاؤوا هم ليكملوا دين الله ويعلّموا ربّهم ما هو الطريق لتحصيل تمام النور وإظهار الدين. وليس من المستغرب بعد ذلك أن كل جهود هؤلاء المشرّعين لأنفسهم ما يشتهون قد آلت وستؤول أكثر وأكثر إلى الفساد والاضمحلال، وكل مَن أكرهوه على شئ زاد كفره بهم، وكل من خاف من إكراههم زاد كفره بهم وبدينهم، وكل مَن سمع بظلمهم وقهرهم وإكراههم للناس في باب الرأي والكلام والملل والمذاهب قد آل أمره إلى تأكيد كفره بهم وبدينهم. مَن كسر حرية الإنسان، كسر الله غرضه وأبطل أمره. فليلزم أهل القرءان ما شرعه الله ولا يعتدوا فيصيروا إلى جهنّم الدنيا قبل جهنّم الآخرة.

٩٧٣-{يأيها الذين ءامنوا هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم. تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنّات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيّبة في جنّات عدن ذلك الفوز العظيم. وأخرى تحبّونها نصر من الله وفتح قريب وبشّر المؤمنين.}

أقول: الخطاب هنا للذين ءامنوا وليس لجميع الناس. ومع ذلك نجد أن الباعث على الإيمان والجهاد باعث طوعي بحت ووجداني. لاحظ الأسلوب والأسباب الباعثة على الإيمان والجهاد، كلّها أسباب عقلية ووجدانية ونفسية طوعية. أي لا يوجد مثلاً تجنيد إجباري للجهاد بالنفس، ولا يوجد مثلاً فرض ضرائب تؤخذ بالإكراه على الأموال للجهاد بالأموال، ولا يوجد تخويف بعقوبات قهرية لمن لا يؤمن بالله والرسول. بكلمة واحدة، الإكراه غائب عن المقطع كلّه. الآيات فيها محاولة لإقناع الذين ءآمنوا كأحرار لعمل شئ ما. فالرسول هنا لا يتكلّم كدولة تُكرِه شعبها على ديني أو دنيوي. {هل أدلّكم على تجارة} هل هذا أسلوب دولة إكراهية ؟ {تنجيكم من عذاب أليم} عذاب إلهي وليس بشرياً كما هو ظاهر. ولاحظ الأسباب بعد ذلك {ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون} فهنا أوقف الأمر على العلم، وهو عمل باطني شخصي، واعتبار ذلك خير بناء على الثقة بكلام الرسول أيضاً أمر وجداني شخصي. {يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنّات} وعود إلهية وأخروية. {وأخرى تحبّونها نصر من الله وفتح قريب وبشّر المؤمنين} وعود ربّانية دنيوية وأخروية. إذن، الأمر بالإيمان والجهاد بالمال والنفس مبني على وعود، أخبار، علم، ثقة، حبّ. وكل ذلك مخالف لطريقة الإكراه المعتمدة على العنف والجبر.

مبدأ الحرية بشكل عام في التعامل مع الناس، أي عدم الإكراه واعتماد الإقناع والاختيار، هو الأساس الأكبر لكل حرية جزئية في الكلام أو الدين أو في العمل السياسي أو غير ذلك. ولا يخفى أن

الدين بشكل عام هو أكبر وسيلة استعملها الناس لتبرير إكراه الآخرين وإجبارهم على أشياء. وفي مثل هذا المقطع، وغيره من القرءان كثير جداً، نرى أن الله ورسوله لا يتعامل على أساس جبر وإكراه الإنسان بل على أساس الاختيار والطاعة الإرادية.

ويشهد أيضاً لهذا الأسلوب قول المسيح في الآية التالية {يأيها الذين ءامنوا ، كونوا أنصار الله، كما قال عيسى بن مريم للحواريين "مَن أنصاري إلى الله" قال الحواريون "نحن أنصار الله" ، فءامنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة، فأيّدنا الذين ءامنوا على عدوّهم فأصبحوا ظاهرين.} أقول: لاحظ أن المسيح لم يجبر أحداً ليكون من أنصاره إلى الله. لكنّه دعاهم بالقول، مرّة أخرى نرى أهمّية القول في وظيفة الرسل. ونرى أيضاً أهمّية وجود حرية للجواب والدخول في دعوة دينية جديدة بدون خوف حتى يستطيع الناس عموما إظهار ضمائرهم وقول "نحن أنصار الله" لمن يدعوهم إلى ما يدعوهم إليه. فأمّا إذا وجدت طائفة كافرة، وبدأت تعتدي على المؤمنين بسبب إيمانهم، فما على المؤمنين إلا أن يصبروا ويقاتلوا صفّاً للدفاع عن حريتهم ودينهم وكلمتهم، وقد وعد الله {فأيّدنا الذين ءامنوا على عدوّهم فأصبحوا ظاهرين}. ووعد الله حق ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

—سورة الجمعة—

٩٧٤{هو الذي بعث في الأمّيين رسولاً منهم ، يتلوا عليهم ءاياته ، ويزكّيهم ، ويُعلّمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وءاخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم.}

أقول: أهمّية الكلام بالنسبة للرسالة-وبالتبعية ورثة الرسالة بحكم "ثم أورثنا الكتاب"-تظهر في هذه الآيات بشكل جليّ. لاحظ وظائف الرسول وانظر كم منها هو عمل كلامي. الأوّل {يتلوا عليهم ءاياته} ، الثاني {يعلّمهم الكتاب والحكمة}. والوظيفة الثالثة وهي {ويزكّيهم} تحتمل المعنى الكلامي أيضاً وتحتمل غير ذلك، كما أن تعليم الكتاب والحكمة الظاهر فيه أنّه بواسطة الكلام، وإن احتمل الإلقاء الباطني

والروحي لكن هذا معنى خفي له أهله. إذن، من الوظائف الثلاثة المشكّلة للرسالة بصورتها الكبرى، اثنان منها كلامية، والثالثة تحتمل الكلام أيضاً.

ثم لاحظ أن الرسالة ليست فقط لمن هم في زمن الرسول وفي محيطه المباشر، بل قال {وءاخرين منهم لمّا يلحقوا بهم}. فالبداية القائلة {هو الذي بعث في} تنقسم إلى قمسين، أي بعث في قسمين من الناس، {الأمّيين} و {ءاَخرين منهم لمّا يلحقوا بهم}. فالرسول مبعوث على السواء للأمّيين وللآخرين. وعلى ذلك، الجوّ الأنسب للرسالة هو الأنسب لنقل وتوارث الكلام والكتب بشكل محفوظ وتام وحرّ من التدخّلات الخارجية والقهرية.

وأخيراً قال {ذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء} فلم يقيّد القابل للرسالة بشئ فوّضه لأحد من البشر. ففضل الله، وهنا هو رسالته بكل ما تتضمّنه، هو شئ الله يقرر مَن سيأخذه، ومعنى هذا أن صلاحية تحديد القابل له خارجة عن نطاق البشر وصلاحياتهم لا المسلم منهم ولا المجرم من باب أولى. فعملية انتقاء الناس لأجل إعطائهم الرسالة والكتب وتعليمهم إيّاها ، وهي الوظيفة الكهنوتية كما هو معلوم، ممنوعة بمفهوم هذه الآية ونصّ غيرها. لأنه في حالة الكهنوتية يوجد إنسان يقرر مَن يأخذ ماذا. بينما الله يبيّن هنا أن فضله {يؤتيه} هو سبحانه {مَن يشاء}. وبناء على ذلك، كلّما كانت عملية تناقل الكلام عموماً والرسالة خصوصاً-إذ مَن يقيّد الكلام عموماً سيقيّد الرسالة ويحرّفها حتماً عاجلاً أم آجلاً وغالباً عاجلاً- أكثر تحرراً من تدخّل البشر فيها، وخصوصاً أصحاب السلطان منهم، كلّما كان الأمر أشبه بالمقاصد الإلهية.

تحرير الكلمة من تدخّل البشر يعني تحرير الرسالة من تدخّل البشر. والثاني مطلوب فالأوّل مثله بل هو أولى منه. ومَن ينظر في قصص القرءان وتواريخ الناس سيرى أنّه ما تقيّدت الكلمة بقوانين إلا تحرّفت الرسالة وحورب العلماء والورثة.

٩٧٥-{مثل الذين حُمِّلوا التوراة ثم لم يحملوها، كمثل الحمار يحمل أسفاراً، بئس مثل القوم الذين كذَّبوا بآيات الله، والله لا يهدي القوم الظالمين.}

أقول: التوراة كتاب الله. ما معنى {حُمِّلوا التوراة ثم لم يحملوها} ؟ الاحتمال الأوّل، {حُمِّلوا} بمعنى أمرهم الله بحمل كتابه، ثم {لم يحملوها} يعني رفضوا حمل كتابه. لكن هذا الاحتمال ضعيف جدّاً بسبب المثل المضروب. لأن المثل هو {كمثل الحمار يحمل أسفاراً} والحمار الذي يحمل أسفاراً قد حمل الأسفار فعلاً، فالحمار حامل للأسفار وليس رافضاً لحملها. فيسقط الاحتمال بالمَثَل. الاحتمال الآخر المعزز بالمثل أنهم حملوا الكتاب ولم يحملوا معانيه، فالحمار يحمل الأسفار لكنّه لا يفهم ما فيها ولا يتغيّر من كونه حماراً، ويتعب بثقل الأسفار لكنّه لا يجد الحقيقة الكامنة في تلك الأسفار في عقله، أي بدنه يحمل ظاهر الأسفار لكن عقله لا يحمل ما فيها من أفكار. فينطبق ذلك على مَن يحفظ حروف كتاب الله ورسومه الخطّية، لكنّه لا يعقل ما يحفظ ولا يتدبّر فيما يقرأ، وبالنتيجة لا يعمل بما في كتاب الله لأن الذي لا يعلم لن يعمل بمقتضى العلم. حسناً. الآن لنرى كيف وصف الله هؤلاء.

الوصف الأوّل {بئس مثل القوم الذين كذَّبوا بآيات الله}. وهذا وصف عجيب إذ وصفهم بالمكذّبين بآيات الله بالرغم من أنّهم يحملون كتاب الله ويحفظونه ويقرأون حروفه وألفاظه. ومن هنا نعلم أن أي شخص يظهر أمامنا كقارئ لكتاب الله وحافظ له وناشر للمصحف في أرضين السبع بل وفي السموات السبع بعد ذلك، فهذا لا يعني أنّه من المؤمنين بآيات الله ولا يعني أنه فاهم وعامل بما في آيات الله. لأن الله بهذه الآية أبطل قيمة مجرّد الحمل الظاهري لكتابه.

الوصف الآخر {والله لا يهدي القوم الظالمين.}. وهنا وصفان متداخلان. الأوّل أن الله لا يهدي هؤلاء. الآخر أن هؤلاء من الظالمين. فليس كل من يحمل ظاهر الكتاب ويحفظه ويقرأه وينشره يكون بذلك مهدياً من الله في أعماله أو مختاراً من الله لمنصبه. وكذلك قد يكون هذا الشخص الباذل جهد الحمير في الحمل والتحرّك بكتاب ونقل الأسفار الإلهية من أرض إلى أرض هو في ذات الوقت من الظالمين عند الله.

ما علاقة هذا بمسألة حرية الكلام؟ الجواب: علاقة جوهرية وخطيرة وكبيرة. لأن واحد من أهمّ ما يعتمد عليه الناس في القبول بوجود سلطة مكوّنة من مجموعة من البشر و "المشايخ" والأحبار والرهبان هو أن هؤلاء ثقة وعلامة كونهم من أهل الله أنّهم يحفظون كتاب الله وينشرون المصاحف ويقرأون الآيات بصوت عالٍ جدّاً ! وبناء على ذلك، يفوّضون لهم سلطة تحديد معاني الكتاب، وبالتالي الأحكام العملية التي سيقوم عليها المجتمع وتتبعها الجماعة. بينما إذا عرفنا أن حامل كتاب الله قد يكون حماراً مكذِّباً ضالّاً ظالماً، فالنتيجة أننا لن نرضى بتفويض أحد في أمر ديننا ولا توكيله في تحديد معاني شريعتنا. بل على العكس تماماً-ومن يقرأ التاريخ والواقع يدرك ذلك جيّداً-إذا رأيت حملة كتاب الله يرضون بمثل هذه المناصب لأنفسهم، فتستطيع أن تراهن بزوجتك وبناتك على أنهم من المكذّبين الضالّين الظالمين، ولن تخسر الرهان فاطمئن.

بما أن الحمل الظاهري للكتاب ليس علامة صادقة على الحمل الباطني له. وبما أن الحامل الباطني لا يخشى من وجود منافس مجادل له. فالنتيجة الأولى، لا ينبغي للأمّة توكيل أحد في تحديد المعاني الدينية لا طريقة ولا شريعة. والنتيجة الثانية، ينبغي فتح قنوات الجدال في أمر الدين وكتاب الله على مصراعيها، بدون أي تهديد ظاهر أو مبطّن ، لا حكومي ولا اجتماعي ، للباحثين والمجادلين والداعين والمفكّرين من المتكلّمين. النتيجة الثالثة ولعلّها أهمّ من كل ما سبق لأنّها أساسه الأكبر، هي أن لا يشتغل الناس بحفظ ظواهر الكتاب، بل عليهم الاشتغال بفهم بواطنه ومعانيه والعمل به، ثم ما جاء من الحفظ للحروف بعد ذلك عفواً فبها ونعمت، أو ما كان من سعي لحفظ شئ منه على هامش الدراسة والتفقّه فلا بأس به، فالله لم يجعله كتاباً مكتوباً وأسفاراً مخطوطة حتى نحرق ذاكرتنا بحفظ صورته بدلاً من الاشتغال بحمل حقائقه وتحمّل حقوقه. فالأمّة اليوم بين تالٍ للحروف فقط، وحافظ للكلمات فقط، وعالِم متفقّه وهم أقلّ القليل. ومجرّد التلاوة أو الحفظ الصوري هي بالضبط ما وصفه الله في هذه الآية {كمثل الحمار يحمل أسفاراً}، وقد سوّلت للناس أنفسهم بل خدعهم دجاجلة المشايخ وزوّروا لهم فتاوى ومواعظ تجعلهم يكتفون بذلك الحمل الحميري، فكان من السهل بعد ذلك احتكار سلطة الكلمة بأيدي الدجاجلة بل ساعدهم العوام على ذلك بحجّة أن هؤلاء "علماء الدين". الواجب على الأمّة كلّها أن تكون دارسة لكتاب الله. وإن لم يكن مركز الأمّة وعمل جميع أفرادها، ذكوراً وإناثاً، هو تعلّم كتاب الله، فما معنى أن تكون أمّة مسلمة مؤمنة بمحمد رسول الله !؟ أمّة كتاب محمد تدرس كتاب محمد، وإلّا فلتبحث لها عن رسول آخر لأن رسولها ليس محمد. وحين توجد مثل هذه الأمّة القرءانية، لن يرضى فرد حيّ فيها بالتنازل عن حريته الكلامية من أجل أي سلطة أو جماعة أو هيئة أو مدرسة أو جامعة أو كلّية أو ما كان من التشكيلات العلمائية أو الدجّالية على السواء. قارئ كتاب الله لا يجعل بينه وبين الله أحداً ولا يجعل بينه وبين الناس أحداً ومن باب أولى أنّه لن يجعل بينه وبين لسانه وقلمه أحداً.

٩٧٦-{قل يأيها الذين هادوا، إن زعمتم أنّكم أولياء لله مِن دون الناس، فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين. ولا يتمنّونه أبداً بما قدَّمَت أيديهم، والله عليم بالظالمين. قل إن الموت الذي تفرّون منه فإنّه ملاقيكم، ثم تُردّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون.}

أقول: الذين هادوا كانوا في المدينة. والجدال بينهم وبين رسول الله في المدينة. الآن، ادعى هؤلاء بأقوالهم أنهم {أولياء لله من دون الناس}. وهو ادعاء يبطل ادعاء محمد بالنبوة والولاية، وينسف أمّة الإسلام والقرءان من أساسها، لأن الله يقول "إن وليكم الله ورسوله والذين ءامنوا". فأثبت ولايته للرسول والذين ءآمنوا، وغير ذلك من آيات تثبت مقامات عالية عند الله للرسول والمؤمنين. فإن صدق الذين هادوا في أنّهم وحدهم أولياء لله، ولا ولي لله غيرهم ولم يتّخذ الله ولياً غيرهم، كان القرءان كاذباً والرسول كاذباً والمؤمنون يعيشون في وهم عظيم وغرور كبير بدينهم المختلق. فمثل هذا "الزعم" هو حرب كلامية ضدّ الرسول الجديد وأمّته وأتباعه في المدينة وغيرها. حسناً، فكيف تعامل الرسول مع هذا الكلام اليهودي؟ الجواب في الآية نفسها.

{قل}. هذه هي الخلاصة. {قل}. هم زعموا أي قالوا، فالعدل أن تردّ عليهم القول بالقول. {قل يأيها الذين هادوا، إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين.} الآن ما العلاقة بين تمنّي الموت وبين كونك وليّاً لله، هذه قضية قد يراها اليهودي جدلية وخلافية وليس مسلّمة كما يرى القرءان. فقد يكون ولياً لله لكنّه يكره الموت بحكم الحب الفطري للإنسان للحياة أو غير ذلك. لكن منطق القرءآن هو {ولا يتمنّونه أبداً بما قدَّمت أيديهم}. وعلى أية حال، لا نريد الخوض في هذه الحجّة ومعقوليتها إذ ليس هذا بحثنا. لكن الذي يهمّنا أن الله أمر رسوله وشرّع له ما يفعله بخصوص الأقلّيات الدينية التي تعيش في المدينة معه حتى لو كان هو حاكم الأغلبية فيها. فلم يأمره بإرهاب المخالفين له بأن لا ينطقوا بشئ كما هو الحال في جميع الدول الإسلامية بعد ذلك بشكل عام. ولم يأمره بالتستّر على ما يزعمه هؤلاء حتى "لا يفتتن العامّة وتتأثر عقيدتهم" أو "حتى لا نشغل العامّة بهذه الخلافات العقائدية التي تشغلهم عن مكاسب الدنيا" أو غير ذلك من الهراء الذي شاع ولا يزال شائعاً في جميع الدول "الإسلامية" (بزعمها طبعاً)، بل وضع الله الآية في القرءآن، الذي يقرأه الجميع ويتغنّى به الكل. ولم ولم ولم يفعل أي سياسة أخرى من سياسات الخرس والصمت والقمع. بل ذكر الزعم ، وردّ عليه بقول. كلمة بكلمة. بصراحة، بقوّة، بوضوح، باطمئنان الموقن. وأحسب أن من يقرأ مثل هذه الآيات ويقرأ التاريخ وينظر في الحاضر يعلم أن الآيات في واد و"الدول الإسلامية" في وادٍ آخر، ثقافة وسياسة وطباعاً. والله المستعان على ما يصفون.

٩٧٧-{يأيها الذين ءامنوا، إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله وَ ذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قُضيَت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون. وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خيرٌ من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين.}

أقول: مدار هذه الآيات على صلاة يوم الجمعة. والصلاة عمل ديني، وفيها ذكر لله أي كلام مخصوص، ويوجد رسول قائم يذكر الله ويصلّي بالناس أي رسول متكلّم وعامل بشعيرة دينية. فمدار الآيات بلسان التجريد هو، كلام وعمل ديني. وقد علمنا أن الكلام حرّ، والأعمال الدينية حرّة، أي لا يوجد قهر عليها من الخارج بعقوبات تُفرَض بشرياً على مَن لا يقوم بها، بل يقوم بها مَن يشاء بإرادته الخاصّة وبحسب قناعته ووجدانه وما يختاره لنفسه. الآن، لنختبر هذا الأمر بالآيات محلّ النظر لنرى هل تدلّ على الحرية أم على الإكراه ؟

{يأيها الذين ءآمنوا}، وهذه أوّل علامات الحرية، فالمُخاطَب بهذه الايات هم الذين ءآمنوا فقط، بالتالي أوّلاً يخرج منها مَن عداهم، وثانياً لأن الإيمان طوعي ولا إكراه فيه بحسب طبيعته فالمفهوم أن الكلام مع قوم اختاروا وأرادوا الإيمان. وفوق ذلك لنكمل لنرى بقية الآيات ماذا تقول إن شاء الله.

{إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة} هذا هو الشرط، أي إذا تحققت هذه الحالة التي هي {نودي للصلوة} وليس في اَي يوم ولكن {من يوم الجمعة}. الآن الأمر، {فاسعوا إلى ذكر الله وَ ذروا البيع}. فالأمر الأوّل هو السعي لذكر لله، والأمر الآخر هو ذروا البيع. حسناً، وما الذي سيبعث الناس على السعي لذكر الله وأن يذروا البيع إذا توفّر شرط النداء للصلوة من يوم الجمعة؟ في حالة الحرية سنجد الباعث وجدانياً اختيارياً، وفي حالة الإكراه سنجد الباعث إكراهاً وعقوبة بشرية دنيوية. نقرأ الباعث في خاتمة الآية ، {ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون.}. هل هذا باعث إكراهي؟ يقول لك {ذلكم} أي ذلكم الموصوف قبل قليل من السعي لذكر الله وترك البيع، {خير لكم} فلأنّه خير لكم فقوموا به. إلّا أنّه لم يكتفِ بذلك وقيَّد فقال {إن كنتم تعلمون}. فالذين يعلمون بأنّه خير لكم، أو يثقون بخبر القرءان أنّه خير لكم، سوف ينبعثون للقيام به. علم، ثقة، اختيار للخير، هذه كلّها علامات دعوة الأحرار، لا إجبار العبيد.

ويعزز هذا المعنى ما جاء في الآية الأخيرة وهي {وإذا رأوا لهواً أو تجارة ، انفضّوا إليها وتركوك قائماً} هذه الاية التي تنسف كل خرافات تصوير المجتمع الإسلامي الأوّل على أنّه كان مجموعة ملائكة ومقدّسين يحومون حول الرسول كما يحوم حملة العرش حوله. تصوّر بالله عليك ما تقوله الآية لتعرف مدى الحرية الدينية المتوفّرة في ظلّ هذه الآيات ليس فقط لغير المؤمنين بل للمؤمنين والمسلمين أنفسهم. الرسول بنفسه قائم يتكلّم ، الرسول وليس فلان الواعظ وعلّان الخطيب المدفوع الأجرة والمشهور في الحارة. لا، رسول الله الذي نزل عليه الروح الأمين بالقرءآن العظيم من لدن العزيز الحكيم، هذا الرسول كان قائماً يتكلّم في يوم الجمعة. وفجأة رأى الحاضرون ، كلّهم أو معظمهم بحسب المفهوم من الآية ، {تجارة أو لهواً} فيحتمل أن بعضهم رأى تجارة وبعضهم رأى لهواً، فانفضّوا إليها وتركوا رسول الله قائماً يتكلّم مع نفسه ! لم يبالوا بالرسول وكلامه وذكره لله ، وانفضّوا لتجارة ولهو. حسناً، بغض النظر عن تقييم هؤلاء إذ هذا لا يهمّنا في هذا المقام كثيراً اللهم إلا لإبطال الخرافة الشائعة عن أولئك القوم والتي يترتّب عليها الكثير من التحريف المتعمّد لكتاب الله ولوازم الإنسانية والحرية. الذي يهمّنا أن مجرّد فعل هؤلاء ما فعلوه من الانفضاض أثناء الاجتماع مع الرسول لصلاة الجمعة، يدلّ بنفسه ويدلّ ببقيّة ما ورد في الآية على أنهم لم يكونوا يخشون عقوبة في حال تركوا الرسول قائماً يتكلّم ويذكر الله ويقيم صلاة الجمعة. إذا لم تفهم إلى الآن هذا المعنى، فتخيّل مثلاً أن ملك أو أمير أو رئيس من طغاة الماضي والحاضر قائم يخطب في الناس يوم الجمعة ، وجاء ليس فقط تجارة بل جاء صندوق النقد الدولي كلّه، وحضر ليس أي لهو بل السيرك العالمي الأعظم ، فهل سيتجرأ أحد منهم على التحرّك قيد أنملة من مكانه ويترك الباشا قائماً يتكلّم مع نفسه. الآن قارن هذا الحال مع حال الرسول والمؤمنين لتعرف الفرق الشاسع بين مجتمع الحرية الدينية الرسولي وزريبة الطغيان والإكراه "الإسلامي".

طيب، ماذا أمر الله رسوله بأن يفعل مع هؤلاء الذين كسروا الشعيرة الدينية وتركوه قائماً؟ هذا أمر الله لرسوله حتى لا يزعم أحد أن الله ترك هذه المسألة بلا أمر، قال الله {قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين}. مرّة أخرى، نفس المنطق الذي يخاطب الأحرار. {قل}. يحاول إقناعهم وإخبارهم بأن {ما عند الله} الذي سينالونه بالاستماع لرسول الله {خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين}. محاولة إقناع بالكلام، ولا شئ غير ذلك. ولم يقل له: قطّع أيديهم وأرجلهم من خِلاف أو

اسجنهم حتى يصيروا عبرة للآخرين المستهينين بالدين ، أو بقية الهراء المعروف للإخوة والأخوات والذي به يتم تبرير كل طغيان وظلم وإكراه للناس على ما يريده اللصوص المتغلّبة وألسنتهم من المرتزقة الظلمة.

من صلب الحرية الدينية أن لا يتم إكراهك على حضور شعيرة دينية أو البقاء فيها إن دخلتها. كذلك من صلب الحرية الكلامية أن لا يتم إكراهك على قول شئ، سماع شئ، أو مجرّد المشاركة في شعيرة فيها كلام ما. لا دين بدون كلام، وإن كان الكلام أعمّ من الدين، ولذلك فتحرير الكلام يعني تحرير الدين أيضاً. وأصدق المتديّنين هم الموجودين في مجتمع فيه حرية تبيين.

—سورة المنافقون—

المنافقون هم قوم يعيشون مع رسول الله في المدينة ويُظهرون الإيمان بالرسول. وهذا الأمر مهمّ تذكّره في ضوء ما سيأتي من آيات تتحدّث عن المنافقين، بعضهم أو كلّهم. في السورة خمسة مواقف للمنافقين، والعجيب أنّها كلّها مواقف كلامية أو تم التعبير عنها بكلام. ومن هذه الجهة تكتسب المواقف أهمّية خاصّة لبحثنا. بالإضافة إلى أهمّية إضافية متعلّقة بالمواقف ذاتها. فتعالوا ننظر.

٩٧٨-{إذا جاءك المنافقون قالوا "نشهد إنّك لرسول الله" ، والله يعلم إنّك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون. اتّخذوا أيمانهم جُنَّة فصدّوا عن سبيل الله ، إنّهم ساء ما كانوا يعملون. ذلك بأنّهم ءامنوا ثم كفروا فطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون.}

أقول: المدار هنا على قول المنافقون {نشهد إنّك لرسول الله} عند رسول الله. ونرى الله يكذّبهم في شهادتهم هذه، ويصفهم بالصدّ عن سبيله، بل يصفهم بالردّة عن الإيمان {ذلك بأنّهم ءامنوا ثم كفروا}. وهذه شهادة الله الحق المبين فيهم، وليست رأياً أو دسيسة بشرية عليهم. فإذا كان الهدف من تصديق شهادات الناس الظاهرة هو أننا لا نطّلع على حقيقة بواطنهم فنكتفي بالظاهر، فمثل هذا الهدف لا محلّ له هنا لأن الله تعالى قد كشف الباطن ونفس الأمر للرسول.

والسؤال الآن بالنسبة للكلام: لماذا لم يعاقبهم الرسول على قولهم الكذب بقصد الصدّ عن سبيل الله والكفر بعد الإيمان؟ لماذا لم يأمر الله رسوله بذلك؟ هذه قضية تحتاج إلى حكم، وقد جاء وقت القضية بتوفّر عناصرها، فما هو الحكم؟ لو كان ثمّة حكم على الكلام، أي الكذب بقصد الصدّ عن سبيل الله، لوجب أن يذكره الله هنا، ويستحيل أن ينكشف كذب إنسان وما في حقيقة نفسه (وما سينعكس على ظواهره قطعاً كما سنرى في المواقف القادمة إن شاء الله) بأكثر مما سينكشف في حالة فضح الله نفسه للمنافقين وعلاماتهم. فبناء على نظرية المعاقبة على الكلمة، أي تقنين البيان، هذا السؤال لا جواب له أو لا جواب مقنع له. لكن بالنسبة لنظرية الحرية الكلامية، أي عدم تقنين البيان، تكون المسألة سهلة ومتناسقة مع مجمل القرءان ومبادئه في هذا الأمر. نعم، يشهدون كذباً بقصد الصدّ عن سبيل الله ويتّخذون أيمانهم جُنّة، ومع ذلك لا يُعاقَبون. ونفس الأمر يُقال في قضية الحرية الدينية أي حرية الكفر بعد الإيمان، لكن حيث أن هذه مسألة عارضة لن نتوغل فيها.

يرد سؤال في هذا الموضع: قال الله {اتّخذوا أيمانهم جُنَّةً}، والجُنّة هي الوقاية، كالسلاح يستعمله الإنسان ليقي نفسه من شئ خطير. ألا يكون اتخاذ أيمانهم جُنّة دليلاً على أنهم سيتعرّضون لعقوبة أو أذى في حال انكشف عدم إيمانهم بالرسول وتشهدهم بالشهادة {نشهد إنّك لرسول الله}؟

وجوابنا: يستحيل أن يكون هذا المقصود، لسببين على الأقلّ، أحدهما كافٍ بنفسه. السبب الأوّل، لو كان الرسول يهدد بعقوبة كل من لا يشهد له بالرسالة، لما كان في اتّخاذهم أيمانهم جُنَّة أي حرج، لأنه يكون من باب "إلا مَن أُكرِه وقلبه مطمئن" بما اطمئن به. فما كان الله ليذمّهم على استعمال ألفاظهم وقاية لأنفسهم تحت ضغط الإكراه الطاغي عليهم، كما لم يفعل ذلك مع المؤمنين ومع كل مضطر لشئ مُكرَه عليه في مثل هذه الموارد خصوصاً. السبب الثاني، ليس في هذه الآية ولا في أي آية أخرى في القرءان أن الرسول كان يستعرض أهل المدينة مثلاً ليشهد كل واحد عنده بأنه رسول الله تحت طائلة العقوبة النفسية أو المالية أو كلاهما. بل الموجود في القرءآن كلّه عكس ذلك تماماً ويكفي "لا إكراه في الدين" و "أنلزمكموها وأنتم لها كارهون". سبب ثالث لأهل النظر، هو أن الشهادة للرسول بالرسالة لم تصدر عن أحد في القرءان كلّه بهذا الشكل المؤكد أصلاً ! بل بيعة الرسول-كما ذكرتها سورة المتحنة- ليس في بنودها الشهادة للرسول بشئ وإنّما فيها "ألا يشركن بالله شيئاً" ولا توجد عقيدة إيمانية أخرى غير هذه، أي التوحيد. ويعزز هذا المعنى ما ورد في قصّة أحد الأنبياء، صالح، حين قال قومه لأتباعه "أتعلمون أن صالحاً مُرسَل من ربّه"، فلم يشهدوا لصالح بالرسالة مباشرة لكنّهم قالوا "إنّا بما أُرسِلَ به مؤمنون"، فلم يشهدوا مباشرة ويقولوا "نعم نعلم ونشهد أن صالحاً مُرسَل من ربّه". وفي هذا ما فيه من إشارة إلى حقيقة الشهادة. إذ ما أدراهم بذلك وهم لم يشهدوا حقيقة الإرسال، كيف والله قد نهى عن أن يشهد الإنسان بشئ لم يشهده كما قال في المدّعين أن الملائكة إناثاً "أشهدوا خلقهم" مستنكراً. الشهادة بالرسالة شئ عالٍ ونادر ، أقصد الشهادة على التحقيق وليست شهادة الألفاظ التي يتبرّع بها عادة ويسارع فيها مَن هم، إن لم نقل من المنافقين، فمن أشباه المنافقين. وهذا يكشف عن قرينة مهمّة

للنفاق وهي التبرّع من عند النفس بالشهادة للرسول ، عند الرسول وإظهار التشهّد، له بالرسالة. {إذا جآءك المنافقون قالوا نشهد إنّك لرسول الله}، وليس في الآية: إذا سألت المنافقين أن يشهدوا لك بالرسالة قالوا نشهد إنّك لرسول الله، أو ما أشبه. فالمنافقون تبرّعوا وبادروا بالشهادة له بالرسالة من عند أنفسهم. مما يثير الريبة في حد ذاته. وليس من طريقة الله تعالى أن يترك الشخص يدّعي ما يشاء في أمر الإيمان ويتساهل فيه، حتى أن الأعراب حين قالوا "ءامنّا"، ردّ عليهم "لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم"، ولم يقل مبرراً: لنتركهم يتحمّسون للإيمان ثم يدخل الإيمان وحده في قلوبهم لاحقاً، أو شئ من هذا القبيل الذي يقبل به مَن ينظر للدين كسلعة يريد تسويقها ليربح منها وليس حقيقة يريد الدعوة إليها لينفع وينقذ الناس بها. سبب رابع لإبطال الاستدلال بكلمة {جُنّة} كدليل على وجود إكراه في الدين والإيمان والتشهد، هو أن مثل هذه الأمور لا تُستَنبَط من آية واحدة ومن احتمالية وهمية من كلمة واحدة، خصوصاً أنّها من الخطورة بمكان وتوجد آيات صريحة كثيرة تخالفها في آيات أخرى بل مبادئ الرسالة كلّها تناقضها. سبب خامس وهو لطيف، قد أمر الله في الشهادة في أمور الدنيا، على الدينار والدرهم والفلس والزبيب وما أشبه كما في آية الدَّيْن ، أن "لا يضارّ كاتب ولا شهيد"، فإن كان الضرر ممنوعاً عن الشهيد في أمور الدنيا، فكيف يحتمل حتى الجاهل أن يشرع الله الضرر للشهيد في أمور الآخرة. ولا حاجة لكل هذه الردود، لكننا نتنزّل ونتنزّل عسى الجاهل يتعقّل.

٩٧٩-{وإذا رأيتهم تُعجِبك أجسامهم، وإن يقولوا تسمع لقولهم، كأنّهم خُشُب مسنّدة، يحسبون كل صيحة عليهم، هم العدوّ فاحذرهم، قاتلهم الله، أنّى يؤفكون.}

أقول: في الآية ثلاث أدلّة على الأقلّ.

الدليل الأوّل، {وإن يقولوا تسمع لقولهم}. وفيها أن السماع حتى للمنافقين هو من شأن النبي وطريقته. فحتّى المنافق الذي هو كاذب، صادّ عن سبيل الله، كافر، لا يعلم، لا يفقه، عدوّ، قاتله الله، مأفوك، وغير ذلك من أوصاف ذميمة، حتى هذا المنافق يسمع لقوله الرسول. وهذا أيضاً شاهد على عدم أخذ الله بمبدأ منع المتكلّم لحماية السامع، بل على العكس، يترك المتكلّم يقول، ثم يأمر السامع بأن يأخذ حذره {هم العدوّ فاحذرهم}. وهو الدليل الثاني. فالله قد بيَّن لنا كيف نتعامل مع القائل ولو كان منافقاً فيه الصفات الذميمة السابقة، وهو أمر صريح {فاحذرهم}، وليس فاقتلهم، فاسجنهم، فطاردهم، فشرّد بهم بالعنف والإكراه، ولا غير ذلك. لكنه ذكر الحذر. والحذر يتلوّن بحسب الموضوع المحذور منه. فمثلاً، الحذر من الكلام الباطل يكون بالتنبّه لبطلانه والتدقيق فيه. الحذر من الفاسق الذي يأتي بنبأ هو أن نتبيّن ولا نقبله منه على صورته مباشرة. الحذر في الحرب يكون بالاستعداد والتخطيط والتوكّل وبثّ العيون وما أشبه. وهكذا، كل موضوع من قول أو فعل له حذره الخاصّ به. وبما أن الآية هنا لا تذكر إلا أجسام المنافقين وأقوالهم، فليس في الآية ما يشير إلى موضوع عنيف وعدواني، إذ مجرّد جسم المنافق أو قوله ليس بعمل عدواني مباشر. فنرى الله اكتفى بالتحذير، {هم العدوّ فاحذرهم}. وهذه العبارة تبطل الزعم بأن الرسول لم يكن يعرف مَن هو المنافق. لو كان الأمر كذلك فعلاً، فما فائدة كل هذا الكلام عن المنافقين إذن. كيف تحذر من مجهول. وما الفائدة من إعطاء علامات المنافقين إن كان لا طريق لمعرفة المنافقين. بالتالي، سمّى الله فئة ب{العدو} وبيّن أنّهم كفروا بعد إيمانهم، وكذبوا وشهدوا زوراً في أمر ديني، ومع كل ذلك لم يأمر الله رسوله بمعاقبتهم على كلامهم وإيمانهم. أي هذه العلامات التي ذكرها الله ليست من أجل استخراج المنافق من وسط عموم المسلمين، وليست قرائن تجيز أخذ مَن تنطبق عليه بعقوبة تبيده وتعذّبه. كلّا. لو أراد ذلك لأمر رسوله بمعاقبتهم بعد تطبيق القرائن والعلامات المذكورة عليهم. لكنّه لم يفعل

جلّ علا. إلّا أنه لم يترك القضية بدون تشريع، بل شرّع لها وحكم فيها، وحكمه هو {فاحذرهم}. ولا شئ غير ذلك. فلا يُقال بأن الله لم يشرّع في المسألة.

تكملة: بالنسبة لوصف المنافقين بالعدو والأمر بالحذر منهم أو حتى معنى الفتنة عموماً. لا يمكن حمل هذا الوصف أو الأمر على ارتكاب العنف والإكراه بحقّهم. بدليل أن الله في السورة التي بعد هذه، التغابن آية ١٤ و١٥، قد قال "يأيها الذين ءآمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم، وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم. إنّما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم". فلو كان وصف الإنسان بالعدو والأمر بالحذر منه يساوي إجازة أو جوب قتله وتعنيفه ورفضه وطرده من الحياة، يصير من الواجب أيضاً فعل ذلك من الأزواج والأولاد، ومن الواضح بطلان هذا المعنى فالأول مثله في البطلان. ولو كان مجرّد وصف الشئ بأنّه "فتنة" يجيز أو يوجب رفضه وقمعه وفعل الأفاعيل به، لوجب مثل ذلك في الأموال والأولاد، ومن الواضح بطلان هذا المعنى فالأول مثله في البطلان.

الدليل الثالث، {قاتلهم الله، أنّى يؤفكون}. وهذا ليس دليلاً مباشراً، لكن ذكرته لأن بعض القراء من الغارقين في النوم، يظنّون أن عبارة مثل {قاتلهم الله} تعني القتال العنيف، أي كأن الله يأمر رسوله بقتالهم وقتلهم. نعم، أعلم أنه لا يوجد متعلّم أو متفقه في القرءآن أو اللسان العربي سيقول بذلك، لكننا أحببنا الإشارة إلى العبارة في سياق يكشف عن كون العبارة غير آمرة بعنف قطعاً. وحتى لو تنزّلنا وقلنا بأن {قاتلهم} هنا هو القتال بمعنى ضرب الرؤوس وما أشبه، حسناً، فالآية خبرية وليست أمرية، فالله لم يأمر أحداً بقتالهم لكنّه هو سبحانه نفسه سيقاتلهم ! {قاتلهم الله}، طيب، إذن اخرجوا منها أنتم، فالله قد قاتلهم. فلا يجوز التدخّل في هذا الباب إذن.

٩٨٠-{وإذا قيل لهم "تعالوا يستغفر لكم رسول الله" ، لوّوا رءوسهم ورأيتهم يصدّون وهم مستكبرون. سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين.}

أقول: أهمّية الآية-في نطاق بحثنا-في كونها تشتمل على ما يلي.

أوّلاً، التعبير بالحركة الجسمانية بدلاً من اللفظ. حين رفض المنافقون المجئ لاستغفار الرسول لهم، لم يقولوا شيئاً بلسانهم، لكنّهم فعلوا فعلاً معبّراً عن موقفهم وهو {لوّوا رءوسهم} وليّ الرأس هو تحريكه بنحو فيه رفض واستهزاء وإعراض. أي هو تعبير جسماني غير لساني. وبالرغم مما يحمله من دلالات الرفض مع ما صاحبها من صدّ واستكبار يؤكد الدلالة الأولى التي هي الرفض، نجد الله تعالى لا يأمر بمعاقبتهم على مثل هذا الرفض والاستكبار على رسوله. بل اكتفى بأن أخبر أن الله لن يغفر لهم حتى لو استغفر لهم الرسول، وأنّهم من الفاسقين غير المهديين. إلّا أننا نلاحظ كون ليّ الرأس مع الصد والاستكبار، فيه تعبير إلّا أنه بفعل سلمي، أي ليس في هذا الفعل عدوان مباشر على أحد كضرب أحد مثلاً. ومن هنا نأخذ مبدأ التعبير الجسماني غير اللساني، وكونه داخل بالتبعية في الحرية الكلامية، مع وجوب النظر في أبعاده على حدة، لكن من حيث الوظيفة التعبيرية فهو مقبول لكونه مسالماً.

ثانياً، وهو الأخطر من الناحية الدينية، أنه يشتمل على معارضة لموقف الرسول الديني كوسيلة في الاستغفار وحصول المغفرة الإلهية أو لا أقلّ في تهميش دور الرسول في ذلك. والتعبير عن هذه المعارضة الدينية بدون التعرّض لعقوبة قانونية، حتى بعد إخبار الله بأنه لن يغفر لهم وأشار إليهم بالقوم الفاسقين. فإذا كان مثل هذا الموقف في وجه الرسول نفسه، مع إخبار الله عن الحالة السيئة للواقف، لا يتعرض صاحبه لعقوبة بالرغم من تعبيره الرافض والساخر في وجه الداعي له، فمن باب أولى وألف

ولى أن لا يكون لأحد بعد الرسول مثل هذا، خصوصاً أنه لا قرءان ليبيّن مَن هو الفاسق ومَن هو الصادق من الداعي والرافض.

٩٨١-{هم الذين يقولون "لا تنفقوا على مَن عند رسول الله حتى ينفضّوا" ، ولله خزآئن السموات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون.}

أقول: هنا موقف كلامي، وعمل جماعي، بغرض التأثير على أتباع الرسول. فالموقف الكلامي هو قولهم {لا تنفقوا على مَن عند رسول الله حتى ينفضّوا}. والعمل الجماعي هو هذا الاتفاق بين القائل والسامع من أصحاب الأموال لغرض انفضاض مَن حول الرسول عنده لنقص المال. ومع ذلك، لا نجد الله يأمر بمعاقبتهم على قولهم، ولا على تجمّعهم، ولا على غرضهم الديني الخبيث، ولا على تآمرهم في كيفية استعمال أموالهم بغرض التأثير في إيمان الناس وأتباع الرسول. لكن ما قام به ربّنا تعالى هو أنّه أخبر خبراً مضمونه {لله خزآئن السموات والأرض}، وخبر آخر {المنافقين لا يفقهون}. وكفى.

وبناء على مبدأ الحرية العام، نستطيع فهم ذلك. لأن قولهم حر أصلاً، فلا شئ عليهم في هذه الكلمة. ثم التجمّع لأغراض غير قتالية عدوانية لا شئ فيه. ثم كيفية إنفاق أموالهم وعلى مَن هو أمر راجع لأصحاب الأموال أنفسهم في باب الصدقات. فكل عناصر عملهم المذكورة في الآية راجعة إلى حريّتهم الأصلية في لسانهم وإرادتهم وأموالهم. فاكتفى الله بإيراد أخبار لعلّها تغيّر من عقولهم أو على الأقلّ تمنع مثل هذه الأعمال من التأثير على الفقهاء من المؤمنين.

٩٨٢-{يقولون "لئن رجعنا إلى المدينة ليُخرِجَنَّ الأعزّ منها الأذلّ" ، ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون.}

أقول: قولهم "لئن رجعنا إلى المدينة" يعزز ما بدأنا به من كون المنافقين قوم يعيشون في المدينة حيث الرسول والمؤمنين.

المهم في الآية هو قولهم {لئن رجعلنا إلى المدينة ليخرجنّ آلأعزّ منها الأذلّ}. لا يوجد تصريح بمَن هو الأعزّ ومَن هو الأذلّ في نفس قولهم، ولكن من ردّ الله عليهم {ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون} يمكن أن نفهم مقصودهم بالأعزّ والأذلّ. المنافق هو الأعزّ، الرسول هو الأذلّ. الجواب الحكيم يتناسب مع السؤال أو الحجّة أو الكلمة التي يجيب عليها. لا معنى للردّ بأن الرسول هو الأعزّ إن لم يكن مقصود المنافق بالأذلّ هو الرسول.

ما معنى {ليخرجنّ}؟ الإخراج معروف وهو مثل "أخرجوا آل لوط من قريتكم" أو غير ذلك من استعمالات كثيرة تتعلّق بالطرد من المدينة بالقهر والإكراه، مثل "لنخرجنّكم من قريتنا أو لتعودن في ملّتنا قال أولو كنّا كارهين". والتأكيد باللام والنون في {ليُخرِجَنَّ} يشير إلى التأكيد والتوثيق والعزم والشدّة. فحين نضيف إليها وصف {الأعزّ} لفاعل الإخراج، و {الأذلّ} للذي يريد إخراجه، يزيداد المعنى وضوحاً.

فهل قال الكلمة واحد أم أكثر؟ باستعمال {الأعز..الأذلّ} المفهوم واحد. لكن باستعمال الله لجمع {يقولون} المفهوم كثير. والجمع بين المعنيين ممكن بيسر وهو أن القائل واحد من المنافقين لكن معه جماعة يوافقونه على قوله ذاك، أي كأنّه يخاطب جماعته وحزبه وقبيلته أو شئ من هذا القبيل.

وبناء على ذلك يكون المنافقون هنا يتعهّدون تعهّداً جازماً أظهروه بكلمتهم، بإخراج الرسول من المدينة كرهاً. فماذا أمر الله رسوله ليفعله مع هؤلاء القائلين من المنافقين ؟ لا شئ. ردّ الله عن رسوله بخبر مفاده أن العزّة له ولرسوله وللمؤمنين. ولم يأمره بتتبع القائلين، ولا إخراجهم، ولا ضربهم، ولا شئ.

ومن عبارة {ليخرجن الأعزّ منها الأذلّ} نجد زبدة رأي سياسي مفاده: الرسول ومن معه ليسوا من أهل المدينة ولابد من إخراجهم منها. أي يوجد رفض ليس فقط لدين الرسول، ولا فقط لسياسة الرسول، ولكن فوق ذلك لنفس وجود الرسول في المدينة. وهذه قمّة الرفض السياسي لزعيم ما وقائد حركة وجماعة وحزب. والرسول في نهاية المطاف رئيس حزب، "حزب الله هم الغالبون" وقائد جماعة "أطيعوا الرسول". ومثل هذه العبارات تكشف عن وجود انقسامات وأحزاب داخل المدينة، تعبّر عن رفضها للرسول بعبارات حادّة مثل "ليخرجنّ" و مثل "الأذلّ". فلا شتمهم للرسول بأنه "الأذلّ"، ولا تعهّدهم بإخراجه لفظياً بدون الإقدام على ذلك عملياً، جعل الله يأمر رسوله بمعاقبتهم أو الهجوم عليهم وارتكاب العنف بحقّهم. بل حتى فى الإجابة عن قولهم هذا لم يأمر الله رسوله بأن يقول "قل" كذا وكذا، لكن الله نفسه تولّى الردّ مباشرة {فلله العزة ولرسوله}.

في ضوء ما سبق، نخرج بما يلي:

أوّلاً، المعارضة السياسية للرسول نفسه ورفض وجود حكمه وحزبه، لا عقوبة عليها ما دامت لم تخرج عن الكلام إلى العدوان المباشر غير المستحقّ على الرسول الذي اختاره أكثر أهل المدينة ليأتي إليهم.

ثانياً، سبّ الرسول مباشرة-كما في آيات أخرى- أو بالتلميح الذي هو كالتصريح في الدلالة كما هي هذه الآية لا عقوبة عليه.

ثالثاً، وجود أحزاب وجماعات مخالفة لحزب الرسول، تتجمّع مع بعضها وتتآمر على الحكم القائم وكيفية تغييره والتأثير في أتباعه، ليست بأمر يستحقّ عقوبة، كما بيّنت الآية السابقة وهذه الآية معاً في ضمن آيات أخرى كثيرة في القرءآن عموماً.

رابعاً، طريقة الله في التعامل مع مثل هذه المعارضة الدينية والمدنية للرسول هي بذكر الموضوع بصراحة والردّ عليه بالكلام والأخبار والطعن في المعارضين بحسب ما هم عليه بالكلام أيضاً. أي الأمر كلّه لا يخرج عن النطاق الكلامي والسلمي.

باختصار: مع الرسول أو ضدّه، فهذه مدينة أحرار، لا مدينة عبيد.

—سورة التغابن—

٩٨٣-{ألم يأتكم نبؤا الذين كفروا من قبل فذاقوا وبال أمرهم ولهم عذاب أليم. ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلم بالبيّنات، فقالوا "أبشرٌ يهدوننا" فكفروا وتولّوا، واستغنى الله والله غنيّ حميد.}

أقول: المبدأ هنا هو {استغنى الله}. فلا يوجد أي حاجة ضرورية عند الله، بالتالي عند رسله، لإيمان أي أحد. وهذا يكسر قاعدة من قواعد السعي في جعل الناس مؤمنين بدين الله، هذا على فرض أن

إكراههم على الدين يجعله ديناً والواقع أنّه ليس بدين بحكم "لا إكراه في الدين" فهذه الآية خبرية وليست أمرية، والمعنى أن الشئ الذي يقع فيه الإكراه ليس ديناً أصلاً. فلا معنى لقول "سنكرهه على الدين" بحكم كون دخول الإكراه يمنع كون الشئ ديناً لله من الأصل.

العلاقة بين الرسل والأقوام مبنية على {البيّنات} وهي في الأصل كلمات ثم قد يصاحبها آيات غريبة أو لا، وفي حالة خاتم النبيين لم يرسل الله بآيات غريبة طبيعية كما قال "وما منعنا أن نُرسِل بالآيات" وغيرها من آيات تؤكد هذا المعنى. فما بقي من البيّنات هو الكلمات، بهذه يُرسِل الله الرسل، وهي الأصل على أية حال. وهذا شاهد على أهمّية الكلمة وحريّة إيصالها بالأخصّ للمكذّب بها والغافل عنها والمعارض لها، كالأقوام التي كفرت في الآية محلّ الشاهد.

وبطبيعة الحال، الرسول سيعطي كلاماً، وسيردّ عليه البعض بكلام، مثل {أبشرٌ يهدوننا} وغير ذلك من معارضات الأقوام للرسل. ونستفيد من هذه الحقيقة أمور.

الأمر الأول، ولا حتّى كلام رسول الله له تأثير سببي في المتلقّين له، ويستطيع المتلقّي له قبوله أو رفضه. وهذا شاهد لمبدأ حرية المتكلّم ومسؤولية السامع.

الأمر الثاني، الرسل لا يرفضون ردود الخصوم بالعنف والإكراه، فالرسول ليس شخصاً ينتظر وجود جيش بجانبه ليفرض كلامه على الناس، بل على العكس تماماً عادة ما يبدأ الرسل بالكلام وهم أفراد ليس معهم أحد في أقوامهم، مما يستدعي بالضرورة وجود معارضين ومخالفين يتكلّمون ضدّه، وقد جادلهم الرسل وأمر الله الرسل بمجادلتهم. فالعلاقة إذن بين الرسول والناس هي علاقة كلامية جدلية، وليس عنيفة قهرية. فكل طرف يقول ما عنده، حتى تستقرّ المعاني في القلوب ويحيى مَن حيّ عن بيّنة ويهلك مَن هلك عن بيّنة.

الأمر الثالث، حفظ الله لنا معارضات الأقوام الكافرة للرسل، وتلفّظهم بأسوأ العبارات وأسخفها وأجهلها. مما ينفي نظرية "التأثير السببي للكلام" و "حماية الناس من ضرر الكلمة الباطلة والفاجرة" وما أشبه. لأنه إذا كانت لفظة {أبشرٌ يهدوننا} مثلاً تقتضي عقوبة، فكيف نقلها الله لنا هنا إذن؟ ها نحن نقرأ، ويقرأ أطفالنا ونسائنا معنا هذه العبارات الكفرية والجاهلية والشركية وغير ذلك من أصناف الكلام المعروفة المنتشرة في طول القرءان وعرضه. فإذا كانت الكلمة مضرّة فعلاً، فهل أراد الله إضرارنا بنقل هذه الكلمات وحكايتها؟ إن قلنا نعم، حسناً، فقد صار من مقاصد الله في شرعه نشر الكلام المضرّ بالناس والملئ بالكفر والشرك والجهل والسفه. وإن قلنا لا، طيب، فكيف نفسّر وجود هذه الكلمات في القرءان نفسه؟ إن قلنا، لكن الله ردّ عليها فأبطل بذلك مفعولها. نقول، وهذا عين العقل، كذلك إذن يصير لكل واحد الحرية في قول ما يشاء حتى لو كان كفراً وشركاً وجهلاً وسفهاً وطعناً وما شاء، ثم إبطال مفعول كلامه يكون بالردّ عليه كما فعل الله تعالى في كتابه ولله المَثَل الأعلى.

الأمر الرابع، معارضة الرسل بالقول والكفر بهم، كما في الآية محلّ الشاهد، يرجع حكمها في الدنيا إلى اسمين إلهيين هما {الغني الحميد}. فلم يأمر الله الرسل بمنع تلك الأقوال المعارضة بالعقوبات، أو منع إظهار الكفر بالإكراه. والله يتولّى خلقه كما يشاء، لكن الذي يهمّنا أن الله لم يكلّف رسله بتقييد قول أو موقف ديني منهم. هذا بالنسبة للرسل أنفسهم. فبما بالك بالحال بالنسبة لمن يرى نفسه وارثاً للرسل أو تابعاً لهم، والله يعلم أن معظمهم لو كان الرسل أحياء لكانوا في أوّل صفوف الأعداء، نسأل الله السلامة. على أية حال، رجوع القول المعارِض والكفر الديني إلى أسماء الغنى والحمد، تقتضي الترك في الدنيا. وهذا ما يشهد له القرءآن عموماً كما رأينا وسنرى إن شاء الله.

٩٨٤-{زعم الذين كفروا أن "لن يُبعَثوا" قل "بلى وربّي لتُبعَثُنّ ثم لتُنَبَؤنّ بما عملتم وذلك على الله يسير".}

أقول: هنا مثال مباشر للعلاقة الكلامية الجدلية بين الرسل وأقوامهم. وتكشف عن كيفية التعامل مع الكلمة الباطلة.

من طرف، زعم الذين كفروا {أن لن يُبعَثوا}. هنا نفي للبعث. حسناً، شخص تكلّم ونفى ما تعتبره أنت حقيقة وواقع، فكيف تواجهه؟ تسجنه، تضربه، تقتله، تنفيه من البلد، ماذا تفعل بالضبط؟ يأتي الحكم الإلهي في هذه القضية فيأمر رسوله بالواجب الشرعي. {قل "بلى وربّي لتُبعَثُنّ"}. هم نفوا من طرفهم، والرسول أثبت من طرفه. فإذا كان للكلمة النافية تأثير النفي جبراً على السامعين، فالمفترض أن يكون للكلمة المثبتة تأثير الإثبات جبراً على السامعين، ومن الواضح أن لا الأولى ولا الثانية تجبر أحداً من السامعين على شئ. وإن كان للكلمة النافية قوّة النفي، فللكلمة المثبتة قوّة الإثبات المضاد، بالتالي يبطل مفعولها أو يصير محايداً.

ونلاحظ أن الرسول ردّ بكلام أكثر تفصيلاً من المقالة الأصلية. فالأصل هو {لن يُبعَثوا} هذا ما قالوه. فنجد القرءآن يتعامل مع هذه المقالة بطرق يمكن وصفها بفنّ الجدل والإقناع على طراز رفيع. فمن جهة سمّى القائل باسم يحطّ من قيمته العلمية {الذين كفروا} وأبهمهم. ثم وصف مقالتهم ب{زعموا} المشعرة بالضعف والبطلان والمبنية على شئ من الظنّ والوهم. ثم ذكر متن المقالة وصلبها باختصار وبدون ذكر الأدلّة المبرهنة على صدقها {لن يُبعَثوا}، وحتى في صياغة المقالة جعلها شخصية وكأنّها أمنية شخصية وليست مقالة عقلية وعامّة، أي لم يقل "لا بعث" من باب إبطال نفس حقيقة البعث الكلّية، كلّا، لكنه صاغها بصورة مشعرة بالتمنّي الشخصي والاهتمام بالذات وما تشتهيه {لن يُبعَثوا} فهمّهم أنفسهم فقط وليس معرفة الحقائق الكونية العامّة. وأخيراً لم يذكر الأسباب التي دعت هؤلاء لإبطال عقيدة البعث من الأساس، ومن المعلوم للمطّلعين على كتب المقالات والملل والنحل والآراء الفلسفية أن إبطال هذه العقيدة له أسباب كثيرة عند مَن يقول بها. لكن القرءآن ذكر النتيجة النهائية. هكذا صوّر مقالة الخصم. لكن حين جاء الدور لذكر ردّه عليها، قال {بلى} وهذه تبطل النفي، {وربّي} وهذه تؤكد بالحلف والقسم الذي له مكانة بالنسبة لمن يثق بأمانة وصدق المتكلّم من باب خبرته به والتعامل معه في شؤون الحياة ويرى قيمته الاجتماعية، {لتُبعثُنّ} تأكيد باللام وبالنون، {ثم لتُنبؤنَّ بما عملتم} شرح لما بعد البعث والغاية منه، مُشعِر بأن المتكلّم يعرف ما يتكلّم عنه والقضية عنده واضحة غير مبهمة، {وذلك على الله يسير} وهذا نوع من البرهان على صدق المقالة، فنحن ندّعي أن الله هو الذي سيبعث وينبئ، والله قدير له قدرة على كل شئ، وما البعث إلا عمل ممكن بسيط جدّاً بالمقارنة مع قدرة الله، فلا معارضة من هذه الجهة لعقيدة البعث. وغير ذلك من أبعاد تحتويها الآية.

والمهمّ الذي من أجله فصّلنا ما فصّلناه، هو أن نرى كيفية تعامل القرءآن مع المخالفين المعارضين والمجادلين. كلمة تردّ على كلمة، ولا دخل للعنف والإكراه بينهما.

٩٨٥-{والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا ، أولئك أصحاب النار خالدين فيها وبئس المصير.}

أقول: الكفر موقف ديني، والتكذيب بالآيات موقف كلامي بشكل رئيسي، كما رأينا في الآيات السابقة من اجتماعي الكفر والتكذيب في مواقف الأقوام الرافضة للرسل. وهنا نجد التصريح التام بالموقف من الكفر والتكذيب بالآيات، والموقف هو {أولئك أصحاب النار خالدين فيها وبئس المصير} أي العقوبة أخروية يتولّاها الله تعالى.

٩٨٦-{وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول، فإن تولّيتم فإنّما على رسولنا البلاغ المبين.}

أقول: الآية مهمّة لبحثنا من ثلاث جهات.

الأولى، معنى الطاعة. الطاعة ضدّ الإكراه. ولذلك نراه تعالى يقول {فإن تولّيتم فإنّما على رسولنا البلاغ المبين}. ولو كانت الطاعة شيئاً يأتي بالإكراه والقهر والعنف، لكانت عقوبة التولّى عن الطاعة عنيفة وملجئة. مثلاً قد يقول "فإن تولّيتم فسيقتلكم الرسول" أو شئ من هذا القبيل. لكن حين يقول {فإن تولّيتم فإنّما على رسولنا البلاغ} فهذا يعني أن الطاعة شئ مبني على البلاغ المبين، أي كلام تفهمه فيبعثك الإيمان به على اتباع أمر الرسول طلباً لما ينفعك عند الله. لابد من التنبّه لهذا الأمر، لأن المحرّفين لكتاب الله من يهود هذه الأمّة، قد جعلوا معنى الطاعة مساوياً للإكراه. فعندهم أن {أطيعوا الرسول} تعني جواز أن يكرهك شرطي لعين أو جلواز خبيث أو جيش من اللصوص على شئ. فتنبّه.

الثانية، وظيفة الرسل. وظيفة الرسل هي {البلاغ المبين}. ولو كان من وظيفتهم جبر الناس على اتباع أوامرهم، لما قال الله ما قاله هنا. وكون وظيفة الرسل هي البلاغ المبين، يُعتَبر شاهداً على ما ذكرناه مراراً من كون الرسل أحوج الناس إلى حرية الكلمة، والأشبه بالرسل فالأشبه يحتاجونها مثلهم. خصوصاً أن أصل وجودهم عادة يكون وسط أناس يكفرون بهم. وأحوج الناس إلى رسوخ الحرية الكلامية والدينية في البلاد، هم الذين وظيفتهم تقوم على الكلام وتدور حول الدين. وأجهل وأظلم الناس هم الذين يستعملون قدرتهم الحالية على إكراه الآخرين في الكلام والدين، ظنّاً منهم أن ذلك يعزز مكانتهم ويحفظها، والواقع الذي شهد به الله ويؤكده كل ما نعرفه عن الماضي والحاضر، هو أن مثل هذا لا ينفع فاعله، بل ينقلب عليه عاجلاً وآجلاً. بعبارة أخرى، وظيفة الرسل، أي رسل حتى لو كانوا رسل الشيطان، طالما أنك رسول، أي صاحب رسالة، أي صاحبة كلمة، فوظيفتك هي أن تدعو الناس سلمياً إلى طاعتك واتباعك وتقول لهم {فإن تولّيتم فإنّما على رسولنا البلاغ المبين}. حين تقتصر على البلاغ المبين، تكون صاحب رسالة. حين تدخل في الإكراه والجبر، فأنت مجرم طاغية، حتى لو كانت تدعو إلى لا إله إلا الله والكفر بك أعظم من الاهتمام بما تقوله حينها.

الثالثة، أساس الحرية. أساس الحرية هو الطاعة. أي أن تتبع ما تشاء من أوامر بناء على ما يظهر عندك أنّه الحق والأسلم. الرضا بالأمر، هذه هي الحرية. فلا يوجد في الدنيا في شرح الحرية شئ غير المعنى الوارد في هذه الآية {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولّيتم فإنّما على رسولنا البلاغ المبين}. سيكلّمك بشئ، فإن شئت اتباعه كان بها، وإن لم تشأ، فلن يكرهك عليها.

يعزز ما سبق، ما ورد في الآية ١٦ من نفس السورة. {فاتّقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم، ومن يوقّ شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون.} أقول: كما ترى، الأمر بالسماع والطاعة والتقوى والإنفاق، كل هذه الأوامر غير مبنية على سبب إكراهي، لكنّها مبنية على سبب طوعي وإرادي ووجداني. فالسبب الأوّل هو {خيراً لأنفسكم} أي اعتقادك بأن اتباع الأمر خير لنفسك. وكذلك السبب الثاني خبر {ومَن يوقّ شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون.} فهذه علاقة بين الوقاية من شحّ النفس وبين الفلاح، فإن صدّقت بها وأردت أن تكون من المفلحين، فخذ السبب واتبع الأمر لتصل إلى الأثر الذي ذكره الله. وإن لم تصدّق بها أو لم ترد أن تكون من المفلحين مثلاً، فحسناً، افعل ما تشاء حينها ولا يهمّك ما ورد في الآية. الآية مبنية على علمك بشئ وإرادتك لشئ، ومثل هذا البناء هو ما نسمّيه "حرية" وهي حقيقة الحرية، وجوهر الطاعة المخالف لجوهر الإكراه.

الحاصل: الطاعة عمل الأحرار. الإكراه عمل العبيد. القرءآن مبني على طاعة المؤمنين، فالمؤمنين هم الأحرار-أحرار في سماعهم للكلام، في تعاطيهم مع الكلام، في اتباعهم لمضمون الكلام. الإيمان حرية. ولا إيمان لمن لا حرية له.

—سورة الطلاق—

٩٨٧-{يأيها النبي إذا طلّقتم النسآء...}

أقول: يدخل الكلام في الطلاق من جهتين على الأقلّ. الأولى هي إظهار الطلاق، أي التعبير عن قصد التطليق. الثانية هي إشهاد {ذوى عدل منكم} على الإمساك أو المفارقة بعد الأجل المضروب بين إعلان نيّة التطليق الأولى وبين بلوغ الأجل لتحديد القرار النهائي. فالطلاق كلمة تعبّر عن قصد، والإشهاد يقتضي بعد ذلك أن يشهد الشاهد على ما حصل وشهادته تكون بالكلمة.

والذي نلاحظه أن الآيات لا تشتمل على عقوبات تتعلّق بهذه الكلمات. فمثلاً، في الإشهاد قال {وأشهدوا ذوى عدل منكم ، وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر ومَن يتّق الله يجعل له مخرجاً.}. فمسؤولية تحديد العدالة في الشاهد راجعة إلى مَن سيستشهده، فإذا أخطأ واستشهد غير ذوي العدل فهو المسؤول عن اختياره هذا لا غير، وليس في الآية إلا أمر الشهود بإقامة الشهادة لله والاتعاظ راجع إلى قضية وجدانية هي الإيمان بالله واليوم الآخر. فالذي يقيم شهادته يقيمها لأنه مؤمن بالله واليوم الآخر. أي لا يقيمها لأنه يخشى عقوبة بشر في الدنيا. فليس في الآية إجبار أحد على أن يكون شاهداً، ولا إجبار أحد على أن يشهد بالصدق بعد ذلك، لكن القضية وجدانية من أوّلها إلى آخرها وراجعة إلى إيمان وأخلاق الشاهد نفسه. {ذوى عدل} {مَن كان يؤمن}. مما يشهد للطريقة العامّة في القرءان للتعامل مع قضايا الكلمة.

٩٨٨-{يأيها النبي لم تُحرِّم ما أحلّ الله لك، تبتغي مرضات أزواجك، والله غفور رحيم. قد فرض الله لكم تحلّة أيمانكم، والله مولاكم وهو العليم الحكيم.}

أقول: حلف النبي يميناً حرَّم بها على نفسه ما أحلّ الله له ابتغاء مرضات أزواجه. ومن أجل إبطال مفعول اليمين، وهي كلمة، فرض الله له طريقة ليحلل بها يمينه. وهذا يكشف عن أمور.

منها مسؤولية الإنسان الوجدانية عن يمينه التي بينه وبين الله. لكن لاحظ أن الله لم يعطِ أزواج النبي التي حلف اليمين لصالحها حين حرَّم على نفسه ما أحلّه الله حقّاً في الأمر. فاليمين بينه وبين ربّه، ومسؤولية حلّ اليمين أيضاً بينه وبين ربّه. فالكلمة مسؤولية وجدانية حتى لو كانت يميناً، وليس للبشر في الأصل التدخّل فيها.

يمكن استنباط أمور أخرى من هاتين الآيتين، لكن لا نريد الدخول كثيراً في اللوازم ولوازم اللوازم طالما أننا لن نكتسب معنى جديداً لم يسبق تقريره بآيات صريحة.

٩٨٩-{وإذ أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً، فلمّا نبأت به وأظهره الله عليه عرَّف بعضه وأعرض عن بعض فلمّا نبأها به قالت مَن أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير. إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير. عسى ربّه إن طلّقكن أن يبدله أزواجاً خير منكم..}.

أقول: مدار الأمر هنا على حديث أسرّه النبي لبعض أزواجه، وكلمة {أسرّه} تشير إلى أنه حديث سرّي، أي كان المفترض أن لا تذيعه، لكنّها {نبأت به} أي أفشت سرّ الحديث. ثم ذكر الله {تظاهرا عليه} وفيه معنى الاتفاق بين بعض الأزواج على النبي. لكن كما ترى، ليس في الآيات عقوبة مباشرة على الزوجة التي أفشت حديث النبي الذي أسرّه لها، وإنّما في الآيات أمور إيمانية واختيارية بحتة مثل الطلاق.

٩٩٠-{يأيها النبي جاهد الكفّار والمنافقين واغلظ عليهم، ومأواهم جهنّم وبئس المصير.}

أقول: الجهاد هنا ليس القتال بالسلاح حتماً. بدليل أن الله أمر النبي بأن يجاهد بالقرءآن "جاهدهم به جهاداً كبيراً". ومعلوم أن القرءآن ليس سلاحاً يقطع الرؤوس لكنه كلمة تدخل في الرؤوس. فأخذ هذه الاية {جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم} واعتبارها نصّاً في جواز الاعتداء على أي شخص "منافق" يعيش بيننا بحجّة نفاقه الظاهر في أقواله-كما رأينا مثلاً في سورة المنافقون-أو غير ذلك، ليس استنباطاً صحيحاً من كتاب الله. لأننا وجدنا الله يذكر المنافقين وأقوالهم ولا يأمر بقتالهم كما مرّ معنا كثيراً. وأمّا الأمر بالجهاد هنا {جاهد} فيحتمل جهاد القتال ويحتمل جهاد الجدال كما في قوله عن القرءان "جاهدهم به جهاداً كبيراً". فبهذا الدليل، وأدلّة عدم قتال غير الذين يقاتلوننا، وأدلّة ترك المنافقين يقولون ما يشاؤون والردّ عليهم بالأقوال وغيرها من الطرق غير العدوانية، كل ذلك يصل بنا إلى عدم جواز اعتبار هذه الآية نصّاً في الاعتداء الغليظ على أي شخص نعتبره منافقاً. فقد تغلظ لشخص بالكلام، ولذلك قال الله لموسى "اذهبا إلى فرعون إنّه طغى. فقولاً له قولاً ليّناً". واللين ضد الغلظة. وكذلك في قوله عن النبي "ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك". فالغلظة قد تكون بالكلمة وبالمعاملة، وليس بالضرورة في القتال العدواني كما في آية "ليجدوا فيكم غلظة" فهنا ذكر القتال صريحاً "قاتلوا الذين يلونكم من الكفّار وليجدوا فيكم غِلظة". فالقتال الأصل فيه بسط اليد واستعمال السلاح. لكن الجهاد يحتمل معاني كثيرة، منها جهاد النفس ومنها جهاد الكلمة ومنها جهاد السلاح. ولكل واحد من

هذه مناسبته العادلة وأسبابه القرءآنية المنصوص عليها. ولا توجد آية تأمر بقتال المنافقين صراحة مثل "قاتلوا المنافقين" كما توجد "قاتلوا الذين يلونكم من الكفار". هذا فضلاً عن الاستثناءات الكثيرة في الكفار المأمور المؤمن بقتالهم.

إذن، الآية {جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم} ليست نصّاً في العدوان على المنافقين. ولعلّ هذا الذي جعل نهاية الآية متعلّق بالآخرة فقال {ومأواهم جهنّم وبئس المصير} كما في جلاء أهل الكتاب حين ذكر العذاب في الآخرة بالرغم من تركهم يخرجون بسلام في الدنيا. لكن الأكمل أن الآية نصّ عامّ في جهاد الكلمة وجهاد الأسلحة، كل واحد في موضعه. فالكفّار الذين كفرهم كلامي وسلمي، يكون جهادهم بالكلمة، وكذلك المنافقين. والكفّار والمنافقين الذين يعبّرون عن كفرهم ونفاقهم بالقتال العنيف والمسلّح، يكون جهادهم بالقتال العنيف والمسلّح مع حفظ شروط وقيود القتال المذكورة في كتاب الله والتي من أهمّها "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها" وغير ذلك من الأصول التي تبيّن أن الأصل للسلام والمرجع للسلام والغاية هي السلام.

٩٩١-{ضرب الله مثلاً للذين كفروا، امرأت نوح وامرأت لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين.}

أقول: نوح نبي، ولوط نبي. ومع ذلك ذكرت الآية امرأت نوح وامرأت لوط ، وسمّاهما نسبة إلى أنبياء الله وليس بأسمائهما الفعلية، ونسب لهما الخيانة ودخول النار. ونخرج من ذلك بأمور مهمّة.

أوّلاً، نسف الحُرمة بالقرابة. ففي المجتمعات الطغيانية كلّها، يتم تقديس الأشخاص بناء على أقاربهم وأنسابهم وعلاقاتهم. وهذا مبني على أن الحقوق في هذه المجتمعات مبنية على الأشخاص وليست على المعاني والقِّيَم. أي سلطة الشخص لا سلطة النص. فيقولون مثلاً "من أجل عين تُكرَم ألف عين" وما أشبه. القرءان لا يعرف هذا الأسلوب. بل حتى حين أراد ذكر امرأت نوح، لم يقل "فلانة" ولكن قال "امرأت نوح" مذكّراً الناس أنّها امرأت نوح. ولم يقل "من أجل عين نوح تُكرَم امرأت نوح وابن نوح معها". وكذلك الحال في لوط رسول الله. فالمسؤولية فردية إذن. والقيمة فردية. هذا خصوصاً في السلبيات. وأمّا في الايجابيات فقد يزيد الله المؤمن بقرابته وصحبته، مثل "كان أبوهما صالحاً". ففي الفضل، الخير يعمّ. وفي العدل، الشرّ يخصّ. والذي يهمّنا هنا هو حكم العدل. فالعدل قائم على الفردية. وفي الكلام، يجوز بناء على هذه الآية الطعن في أي شخص والتشهير به حتى لو كانت زوج نبي. وبما أنه لا حُرمة حتى لزوج نبي في قضية العدل، فمن باب أولى أن لا يكون لأحد غيرها حرمة تمنع من نقدها وكشف خيانتها وظلمها. فإن شئت صياغة الفكرة بطريقة معاصرة ستقول: هذا النصّ يؤسس لنقد الشخصيات العامّة وفضح مظالمها حتى المتعلّقة بعلاقاتها الأسرية والإيمانية الخاصّة فضلاً عن الأمور العامّة.

ثانياً، النقد المبهم جائز. لاحظ أن {فخانتاهما} غير محددة. أي ما معنى الخيانة هنا؟ هل هي خيانة الأزواج كقول امرأت العزيز "ليعلم أني لم أخنه بالغيب" تقصد أنّها لم تجامع يوسف في غيبة زوجها. أي الخيانة الزوجية. أم هي خيانة الولاية بمعنى الاتباع في الدين كما في قوله "لا تخونوا الله والرسول". فالمعنى الأول، الخيانة الزوجية، يختلف عن المعنى الآخر، الخيانة الروحية. فأيهما هو الواقع؟ الآية مبهمة وتحتمل الاثنين. أمّا الخيانة الزوجية فتشير لها في حالة نوح قول الله له عن الابن "إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح". وفي حالة لوط، يحتمل أن التفات زوجه للقوم بعد خروجهم بالرغم من الأمر بعدم الالتفات الذي جاءهم، يكشف عن اهتمامها بقومها وميلها لما كانوا عليه، فيحتمل أنها كانت

أيضاً تعمل الفاحشة مثلهم، وهذا من الخيانة الزوجية. وأمّا في الخيانة الروحية أو الدينية، فالتفات امرأت لوط يكشف عن ذلك أيضاً، لكن في حالة امرأت نوح لا نعرف نصّاً يكشف عن ذلك. ويحتمل أيضاً أن امرأت نوح خانت خيانة زوجية، وامرأت لوط خانت خيانة روحية، إذ النصوص الواردة تشير بدون الحاجة إلى استنباط إلى هذا، لأن امرأت لوط التفت وليس بالضرورة أن يكون هذا دليلاً على دخولها في منكر القوم لكنّه عصيان للأمر بعدم الالتفات مما يعد خيانة. ما الفائدة من كل هذا البحث؟ الفائدة هي أن ورود نقد مبهم لامرأت نبي ورسول الله، تدلّ على أن النقد ليس بالضرورة أن يكون مفصّلاً مشروحاً. فهذه الآية تصلح شاهداً على النقد المبهم وإن اشتمل على طعن في شرف الإنسان الروحي والسلوكي. ومن اقتدى بالقرءآن لا يُلام.

—سورة المُلك—

٩٩٢-{الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير.}

أقول: الواثق بسلامة ما عنده، ليس فقط لا يخاف من بحث الآخرين عن أخطائه لكنّه يدعوهم ويحثّهم مرّة بعد مرّة ليبحثوا عن أخطائه وقصوره ويكتشفوه. فحين قال الله {ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت} لم يمنعه من النظر ليتأكد من صحّة هذه الكلمة، بل أمره أمراً {فارجع البصر هل ترى من فطور} ولم يكتفِ بذلك مرّة واحدة حتى قال له "ثم ارجع البصر كرّتين}.

هذا هو الحال بالنسبة للكلام أيضاً. الذي يقدِّم كتاباً للناس مثلاً ويقول لهم "إن هذا القرءان يهدي للتي هي أقوم" أو "قل لئن اجتمعت الجنّ والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرءآن لا يأتون بمثله" أو "قل جاء الحق" وغير ذلك من الكلمات المشتملة على إخبار وادعاء عن الوجود، فالمفترض أن ليس فقط على الأقلّ يترك الناس لترجع البصر وترجعه كرّتين وثلاث كرّات وعشر كرّات لتتأكد وينقلب لها البصر خاسئاً وهو حسير، بل يأمرهم بذلك ويحثّهم عليه.

من المعلوم عبر العصور إلى يومنا أن أكبر أعداء حرية الكلمة هم أصحاب الديانة وأصحاب السياسة. وكلاهما يشتركا في غرض واحد وهو: يقولون للناس "كلامنا وعملنا ما له من فطور" لكنّهم يتوعدون من ينظر في سماء كلماتهم وأعمالهم بقلع عينيه. ومثل هذا التهديد الفعلي والعدواني كافٍ لجعل كل صاحب بصر وبصيرة يشكّ بل يكفر بما عندهم ويثق بوجود فطور وألف فطور. والواقع أننا لمْ نرجع البصر مرّة واحدة في أقوال وأفعال واحد من أعداء حرية الكلمة إلا وجدناه فعلاً ملئ بالفطور بل ليس له سماء أصلاً وإنّما هو مستنقع من الأكاذيب والدجل والغشّ والنهب.

بالنسبة لأمّة القرءآن، يجب أن يكون مثلهم الأعلى هو {فارجع البصر} في كل كلمة، في كل دعوى، في كل كتاب، في كل نصّ، في كل شخص، في كل شئ. وكلّما ازدادت ثقة الإنسان بما عنده، كلّما كانت أكثر دعوة للآخرين لنقد ما عنده. ولما ينقلب بصر الناقد إليه وهو حسير، حينها يصحّ اعتبار مقالاتهم ومسالكهم ومذاهبهم أمر مستنير. وإلّا فاعلم أنّهم أهل تزوير ولا يتبعهم إلا كل حقير.

٩٩٣-{وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير.}

أقول: مثل هذه الآية تدفع الذين يخشون على مصيرهم إلى العمل بأقصى قوّة لتحرير الكلمة في الأرض كلّها. لأن {نسمع} متعلّقة بسماع كلمة، و{نعقل} متعلّقة بمعرفة الوجود أو بفهم الكلمة الإلهية وغيرها، والعقول تتقوّى ببعضها البعض. فالذي يخشى على مصيره، دنيا وآخرة، يريد أن يضمن انتشار كل كلمة حق ورأي صواب، ويريد تعزيز تعقله بالنظر في عقول الناس وآراء المفكّرين والحكماء من شتى الشعوب والقبائل. وبذلك يفتح لنفسه آفاق {نسمع} ويعين عقله بقوى {نعقل}، لعله لا يكون من أصحاب السعير باطناً وظاهراً، دنياً وآخرة.

وهل نحتاج إلى ضرب أمثلة على المصير المحزن والبائس بل اللعين لشعوب وقبائل كثيرة اغتالتها شياطين سادتها وكبرائها حتى ضربوا على أسماعهم ومنعوا من وصول الكلام المخالف لهم إليها، وضربوا على عقولهم وخدّروها وسحروا أعين القلوب بحجب كل كلام مخالف لهم عنهم، بشتّى الوسائل التي تدور كلّها حول جملة واحدة "يجب أن لا يصل للعامّة غير كلامنا نحن وما نوافق عليه". فعاشت هذه الشعوب والقبائل في سعير الدنيا قبل-والله أعلم-سعير الآخرة.

تحرير الكلمة يعني الاستعانة على تحديد المصير بكل وسيلة ممكنة. فتستطيع الوصول بكل سهولة وبدون الحاجة للتهريب والاختباء والتخفّي لكل مصدر شفهي أو كتابي يتكلّم مع أو ضد أي فكرة تهمّك

بغض النظر عن موضوعها ومجالها. كما هو الحال فعلاً إلى حدّ كبير جدّاً في البلاد الآخذة بتحرير الكلمة شيئاً فشيئاً وتقليل القيود إلى أقصى حدّ ممكن في اعتقادهم. ففي مثل تلك البلاد، تستطيع الاجتماع بالدعاة والمفكرين والعلماء من شتّى المشارب والمذاهب. ولا تجد أمراً واحداً مهما كان سخيفاً إلّا وتجد مَن يعبّر عن تأييده له أو رفضه له بدرجة أو بأخرى. مثل هذه الوفرة تجعل تحديد مصيرك بيدك لا بيد شخص لا تعرفه ولا يعرفك يجلس ويقرر ماذا ستسمع وماذا ستقرأ بناء على مصالحه هو وليس مصالحك أنت غالباً بل دائماً.

أضرب مثالاً بسيطاً جدّاً شخصياً وفي مجال عادي بل لعلّه سخيف من وجهة نظر كثير من الناس لكن مع ذلك لاحظ الفرق. منذ سنوات وأنا أعاني من حُرقة في معدتي، وتعذّبت كثيراً بسببها ولا أعلم ما أصلها. ذهبت إلى أطباء بلادي وقمت بكل التحاليل ولم يخبروني بشئ حاسم، وآخرهم اقترح عليّ أخذ دواء مرّة في اليوم إلى أن أموت، ومن أعراض هذا الدواء هشاشة عظام وغير ذلك لكنّه بشّرني-كثّر الله خيره-أن الإنسان حين يصبح عجوزاً سيصاب بهذه الأمراض على أية حال فلا بأس إذن ! حسناً. في إحدى الأيام، أخبرني ابن عمّتي عن رجل أمريكي له قناة على اليوتيوب يتكلّم عن النظام الأمثل لغذاء الإنسان ويقول بأنّه أكل الفواكه حصراً، ويجادل عن ذلك كثيراً. وقع كلامه في قلبي من أوّل يوم، فعملت على ذلك. وبمجرّد أن توقّفت عن أكل اللحوم والمنتجات الحيوانية، وحتى توقّفت عن أكل المطبوخ بالنار وما مسّته النار، أي اقتضرت على الثمار الناضجة، وإذا بي لا أشعر بالحرقة والقرحة بتاتاً، صفر، لا شئ. صحّتي صارت أفضل. لياقتي أفضل. وجهي أنضر. خفّتي وعدم استشعاري لجسمي واعتباره عائقاً زادت. بكلمة واحدة، انطفأ عذاب السعير من بطني. نعم، لماذا لا يوجد الكثير من أهل بلادي مَن يصرّح بهذا المذهب الغذائي ويعلنه؟ الجواب بسيط: لأنّه سيُرمى بالتكفير وسيُعاقَب أو لا أقلّ سيتمّ التشكيك في دينه بحجّة أن الله أباح اللحوم والمنتجات الحيوانية، فمَن أنت حتى تزعم أن هذه الأغذية ليست للإنسان وهي مضرّة له. وما أشبه من حجج. طيب، أنا لا يهمّني كل هذا الجدال شخصياً، الذي يهمّني هو أني وجدت طريقة للتغذية تحافظ على صحّتي بل تزيدني نشاطاً، مع عدم استشعار ذرّة من القرحة والحرقة في معدتي ولا آثار ذلك التي عانيت منها لسنوات. ألا يحقّ لي حينها أن أقول {لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير}. حسناً، تصوّر الآن لو لم توجد قنوات للتواصل مع شعوب وقبائل ومشارب مختلفة عنّا، كما هو الحال إلى وقت قريب، وكما هو الحال بالنسبة لكثير من الناس ممن لعلّه لا يسمع بالصدفة إن شئت بذلك الرأي المخالف المنبوذ والغريب عن ديننا وعاداتنا. فماذا ستكون حالي حينها؟ كنت سأعيش في سعير، وأموت في سعير، وأندب نفسي {لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير}.

هذا في قرحة معدة، فما بالك بقرحة القلوب وحرقة الأرواح وداء العقول ! كم من داء بل وباء منتشر في عقول الناس في البلاد المقيّدة للكلمة والمغلقة لأسماع وعقول أهلها عن الآخرين والمخالفين والمختلفين. ألم يتربّى جيل بل أجيال على أفكار ومذاهب صارت اليوم "إرهابية" بينما كانت في الأمس هي عين الحقيقة الإلهية. لا أريد أن أطيل النفس في هذا الجانب فهو معلوم لمعظم الناس على ما أظنّ.

فإذا أضفت إلى ذلك أن الله لن يعذر أحداً من التابعين بكونه مجرّد تابع لسادته وكبرائه، وكونه جعل هؤلاء واسطة في هدايته "لو هدانا الله لهديناكم"، فحينها يتأكد لك وجوب عدم وضع الثقة بأي فرقة أو طائفة من البشر على مصيرك. مصيرك في يدك ولن يهتمّ به غيرك مثلك.

بعبارة واحدة: إذا أردت أن لا تكون من أصحاب السعير، فاعمل على ترسيخ حرية التعبير.

٩٩٤-{وأسرّوا قولكم أو اجهروا به، إنّه عليم بذات الصدور.}

أقول: القول قولك، سواء أسرّيت به أو جهرت به. وبناء على ذلك، توجد مصلحة أكبر في الجهر به. لماذا؟ حتى يعينك مَن حولك على تقييمه. فالإنسان عادة يميل إلى اعتبار أقواله عين الصواب والخير. وكلّما اضطرّ الإنسان-بسبب القمع الخارجي-إلىأن يسرّ أقواله، كلّما ازداد اقتناعاً بصدقها وقوّتها ولعلّه يعتبر نفسه مضطهداً في سبيل الحق والحقيقة مما يؤكد له قوّة أقواله. حتى إذا جاءت فرصة لإظهار أقواله ورؤية نقد ونقض الآخرين لها، فلعلّه حينها يعيد تقييمه ويعدّل نظرته، وهذا وإن لم يكن شائعاً إذ الإنصاف صفة نادرة، لكن على الأقلّ سيضطرّ إلى مجابهة أقوال مخالفة لقوله، مما سيجعله بدرجة أو بأخرى أكثر إنصافاً واعتدالاً وموضوعية في التعاطي معها.

حين يخرج القول منك، عادة ما يكون ثمرة لشجرة راسخة فيك. فالقول ثمرة نهائية لشئ موجود مسبقاً. بالتالي، يصعب على الإنسان تقييم أقواله بنفسه. لأنها صدرت من نفسه. وعظماء أهل الفكر وأولي الألباب هم الذين ينظرون إلى أقوالهم وخواطرهم وأفكارهم كما ينظرون إلى أقوال غيرهم. وإذا أردنا اتخاذ طريقة في حياتنا النفسية والاجتماعية فالأفضل أن لا نبنيها على الشاذ النادر بل على العام الشائع. والعام الشائع احتياج الإنسان لغيره ليكون له مرآة وناقد يعينه على تقييم أقواله وثمار عقله الباطني والظاهري.

بناء على ذلك، الأسلم فتح أبواب تعبير الإنسان عن أقواله، مهما كانت. أقوال خاطئة باطلة ظهرت للناس وتعرّضت بالتالي لنقدهم وفحصهم، خير من كتم تلك الأقوال وتركها تصول وتجول في نفوس الناس وستظهر آثارها الكريهة عليهم بشكل أو بآخر. فالأقوال إن شبّهناها بالأمراض، فخير الأمراض ما ظهر حتى يشتغل بعلاجه الأطباء، وقبل ذلك حتى يعرف صاحبها أنه يملك مرضاً بداخله، فما الفائدة من تركه يكتم مرضه ولعلّه ينتقل بالعدوى بعد ذلك. وانظر فقط في الجماعات السرّية التي ألجأها الخوف من بطش الدولة للتخفّي، بالرغم من أن مقالاتها من أسخف ما عرفه البشر أو ينافس على مركز السخافة القصوى. إلا أن الاضطهاد يجلب الأتباع عادة. ولو تركوهم يجهرون بأقوالهم التي قد خرجت فيهم وانتهى الأمر، بدلاً من الأسرار بها في أنفسهم ولإخوانهم وثقاتهم في خلواتهم، لكان خيراً لهم ولغيرهم. وفي جميع الأحوال الضرر المتوقع من نشرها ونقدها أقلّ من الضرر المتوقع بل المعلوم من كتمها وتعزيزها. ومن مبادئ القرءآن الأخذ بما يربو نفعله على ضرره، أو بأخفّ الضررين، كما قال تعالى في الخمر والميسر "إثمهما أكبر من نفعهما".

٩٩٥-{ءأمنتم مَن في السمآء}

أقول: بعض أنصار تقنين الكلام يدّعون الحكمة في ذلك حفاظاً على عقيدة الناس. فمما يقولونه "هذا كلام يخالف العقيدة" أو "هذا كلام يحتمل مخالفة العقيدة وتضليل الناس". حسناً. لننظر في قوله تعالى {ءأمنتم مَن في السماء}. ألم تسبب هذه الآية جدالاً طويلاً عريضاً على ممر القرون؟ فقال البعض بأن الله في السماء بنصّ هذه الآية، وقال البعض الآخر لا يمكن أن يكون الله في السماء لأن الله خلق السماء وكان ولا سماء، وبقي الخلاف إلى يومنا هذا. فها هو نصّ قرءآني يحتمل إثبات المكان لله ويخالف آيات أخرى ومعاني عقلية تقتضي عدم إثبات المكان لله، وتمسّك كل فريق بزاويته وهو يدافع عنها إلى يومنا منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة ولا يزالون مختلفين. فنرجو من أنصار عدم نشر كلام يسمح أو يحتمل الخلاف العقدي أن لا يطلبوا من كلام الإنسان ما لا يجدوه في كلام القرءان.

٩٩٦-{ويقولون "متى هذا الوعد إن كنتم صادقين". قل "إنّما العلم عند الله وإنّما أنا نذير مبين".}

أقول: أوّلاً، الآية تثبت سؤالاً أو تشكيكاً في عقيدة إيمانية كبرى وهي الحشر، ولا تمنع مثل هذا السؤال والتشكيك {إن كنتم صادقين}. وتعلّم النبي ومن يقتدي به كيفية التعامل مع هذه الأسئلة التشكيكية وذلك بالردّ بالقول {قل}. فمنع الأسئلة التشكيكية في قضايا الإيمان مخالف لنصّ وطريقة القرءان.

ثانياً، جواب النبي مخالف للسؤال. {قل إنّما العلم عند الله وإنّما أنا نذير مبين} ليس جواباً مفصّلاً عن حقيقة السؤال بل هو هروب من السؤال. لأن السؤال هو {متى هذا الوعد} أي لابد من تحديد موعد. وأمّا الإحالة على الله والادعاء بأن منصبي ووظيفتي لا تقتضي الجواب المفصّل فهو ما نسمّيه ويسمّيه كل أحد هروباً من الجواب. وانظر في جميع طوائف المتدينين وستجدهم لا يرضون بمثل هذا التهرّب من الأجوبة ويعتبرونها علامة ضعف بل بطلان. والقرءان نفسه يسلك هذا المسلك في بعض الأمور. مثلاً، افترض أن مشركاً قال للرسول "أنت تطالبنا بالإتيان بمثل القرءان، وهذا راجع إلى اللات والعزّى، فإن شئن جئنا بذلك والعلم عند الآلهة، ونحن مجرّد عباد مأمورون". هل كان سيقبل منهم ذلك. وأمثلة كثيرة في الباب. انظر مثلاً جدال طوائف المسلمين مع بعضهم البعض وإلزامهم بعضهم البعض بالجواب أو اعتبار عدم الجواب ضعفاً وبطلاناً لعقيدة وفكرة ورأي المخالف ولا يرضون بالإحالة على الغيب والغائب. إذن، إذا أردنا جعل جواب النبي هنا مثالاً، فلابد من عدم إجبار أحد على الإجابة في قضايا الدين والإيمان والغيب. فحتى لو أحال على غيب وغائب، وأظهر ما يشبه التهرّب أو التهرّب الصريح، فليس لأحد الاعتراض عليه وتبرير إجباره على شئ. إذ بين يدينا آية سؤالها شئ وجوابها شئ آخر هو أشبه بعدم الجواب أو بالأحرى رفض السؤال. فحين يقول {إنما العلم عند الله} يعترف بعدم العلم بالجواب. وحين يقول {وإنّما أنا نذير مبين} يبرر عدم جوابه بأنه ليس من وظيفته الإجابة المفصّلة. بعبارة أخرى، السؤال مرفوض. ليس لكم أن تسألوني عن موعد الحشر. فيحقّ للداعية رفض الأسئلة التشكيكية الموجهة له من خصومه. بالتالي، تبطل قاعدة إجبار الدعاة في أمور الدين خصوصاً، وما يقال عليها عموماً، للإجابة تحت طائلة العقوبة، كما فعل طغاة الإسلاميين على مرّ العصور وكأنهم لا يقرأون القرءان ولا يفقهون ما فيه. سلطة رفض السؤال دليل على عدم مشروعية التحقيق القضائي في أمور الدين خصوصاً وما يشبهه من أمور المقالات الوجودية عموماً.

—سورة القلم—

٩٩٧-{ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربّك بمجنون.}

أقول: نعمة ربّه هنا هي الكتاب الذي نزل عليه، بدليل قول الكفار له "يأيها الذي نُزِّل عليه الذكر إنّك لمجنون". وأمّا {ن والقلم وما يسطرون} فتشكّل عناصر صناعة الكتاب، {ن} الحرف، {القلم} وسيلة

الكتابة، {ما يسطرون} تشمل ما تمت كتابته وهو المسطور، وأيضاً الكائنات التي سطّرته وهي الملائكة بحكم الجمع في {يسطرون} وقرائن أخرى في القرءآن.

محلّ الشاهد هو التناقض بين وصف نفس الكتاب مرّة بأنّه {نعمة ربّك} ومرّة بأنّه جنون، بحسب الواصف. وكذلك الحال في الكتب عموماً. بعض الناس يعتبرها صواب، وبعضهم خطأ، وبعضهم يتردد. ولا يخلو هذا الأمر من كتاب واحد نظر فيه عدد معتبر من الناس. مع العلم بأن أكثر الناس يرون ما نزل على محمد بأنّه عبارة عن جنون بلسان عربي. فبالنسبة للذين يؤمنون بأن ما نزل على محمد هو {نعمة ربّك}، لابد لهم للتوفيق بين واقع وصف أكثر الناس لهذا الكتاب وبين الواقع الذي يؤمنون به هم، أقول لابد لهم من الالتزام بأمور:

الأمر الأوّل هو عدم اعتبار رأي أكثر الناس في وصف الكتب الإلهية، بل الكتب والكلام عموماً لأن نفس الخاصّية موجودة في الكتب الإلهية وغيرها أي التي صدرت من الذين يدّعون بأنّهم رسل الله ومن غيرهم على السواء. والاختلاف الواقع بين جميع الأمم في مختلف الكتب والكلمات كاشف عن هذه الحقيقة بما فيه الكفاية. وينبني على عدم اعتبار رأي الأكثرية في وصف الكتب أن لا يكون لرأي أحد عموماً قولاً حاسماً في وصف كتاب يجوز فرضه على البقية، لأنه لا يمكن تخصيص إنسان بهذا المنصب دون غيره بنحو معتبر ومُنصِف.

الأمر الثاني هو خطورة إعطاء صلاحية لإنسان ليحكم على الكتب الإلهية والرسل والعلماء عموماً فيقضي بالمعاقبة على نشر بعضها بحسب رأيه. فها نحن نرى مثالاً بارزاً هنا في النبي والقرءآن. فحتّى المتكلّم الذي هو الله، وحتى الإنسان الذي هو رسول الله، وحتى الكتاب الذي هو كتاب الله، لم يسلموا من طعن الناس واعتبار نتاجهم جنون في جنون. فمن باب أولى أن لا نعتقد بإمكان حصول الإنصاف-خصوصاً حين تتضارب المصالح-بالنسبة لغيرهم من المتكلّمين.

ويشهد لصدق ما سبق أنّك لن تجد أمّة أو جماعة أو حزب على وجه الأرض إلا وستجد عنده قصص تحكي عن تعرّض متكلّمين يعظّمهم للاضطهاد والتجهيل والتكفير وغير ذلك من أنواع الرفض. لكن مشكلة الناس أنّهم يكرهون اضطهاد غيرهم لهم ولا يرون بأساً شديداً في اضطهادهم هم لغيرهم. وهذه معضلة الإنسان مذ كان إنساناً يجد حوله حيوانات غيره.

شاهد آخر في الآية وهو أسلوب القرءآن في التعامل مع الطعن في الرسول. هم رموه بالجنون وأثبتوه له، فردّ الله بالنفي وسلب صفة الجنون عنه. هم قالوا "إنّك لمجنون"، وهو قال {ما أنت بنعمة ربّك بمجنون}. مؤكداً سُنّة ردّ الكلمة بالكلمة.

٩٩٨-{ولا تُطع كُل حَلّافٍ مَهين. همّازٍ مشّاءٍ بنميم. مَنّاعٍ للخير مُعتدٍ أثيم. عُتلٍّ بعد ذلك زنيم. أن كان ذا مال وبنين. إذا تُتلى عليه ءاياتنا قال "أساطير الأوّلين". سَنَسِمُهُ على الخُرطوم.}

أقول: الحلاف، والهمّاز، والمشّاء بنميم، وقول أساطير الأولّين عن آيات الله، هذه أربعة أوصاف كلامية. لكن تخللها ذكر أوصاف أخرى مثل منع الخير، والاعتداء-تأمل جيّداً-الاعتداء، والأثيم، والُعتُلّ، والزنيم. إذن، اختلطت الأوصاف، والنتيجة هي {سنسمه على الخُرطوم}. فأوّل النتائج هي عدم إمكان تحديد صفة من هذه الصفات الكلامية أو غيرها لتكون هي السبب في الحكم عليه بـ{سنسمه على الخُرطوم.}. بل النصّ حسب صورته يُعطي مجموع تلك الصفات، التي من بينها الاعتداء وهو كلمة عامّة تحتمل أنواع متعددة من الاعتداء التي منها الضرب والقتل وغير ذلك إلا أنها لم تُحَدَد في النصّ. فإذن لا يصحّ استنباط الوسم على الخرطوم بسبب قول "أساطير الأوّلين" عن آيات الله مثلاً.

ثم، {سنسمه على الخُرطوم} ليست أمراً وجهه الله للرسول أو غيره. لكنّه خبر عن عمل سيقوم به الله. تكليف الرسول بالنسبة لهذا الشخص الموصوف بمجموع هذه الصفات هو ما ورد في أوّل المقطع {ولا تُطع كُلَّ...}. فكل موصوف بهذه الأوصاف، وليس شخصاً مُعيّناً بذاته، هو المقصود لأنه قال {كُلّ}. فتكليف الرسول هو عدم طاعة مثل هذا الشخص. وأمّا {سنسمه على الخُرطوم}، فحتّى لو افترضنا أن المقصود بها إنزال عقوبة معيّنة على بدن أو مال الشخص، فبالتأكيد ليس المقصود أمر الرسول فضلاً عن غيره من البشر بإنزال تلك العقوبة به.

وبعد، لم يحدد الله معنى {سنسمه} بالتفصيل، أي وسمه بماذا، وكيف، ومتى. {سنسمه} من الوسم، والوسم هو جعل علامة على الشئ ليتميّز بها عن غيره من جنسه. {الخرطوم} الأنف أو مُقَدَّم الأنف. والوسم على الأنف مفهوم ومناسب لأن وجه الإنسان أبرز شئ فيه وهو ما يميّزه، والأنف أبرز شئ من الوجه. فمعنى {سنسمه على الخرطوم} سنجعل له علامة بارزة جدّاً تميّزه. لكن ليس هذا هو المعنى فقط، إذ لا معنى له حينها، بحكم كون الوسم يحتمل كونه وسماً لخير أو لشرّ، بينما سياق الآيات يشير إلى أعمال شريرة، ويظهر أن خبر {سنسمه} فيه عقوبة ما. إلّا أنها مبهمة من حيث تفاصيلها. وهذا أيضاً يعزز كون الوسم سيكون من أمر الله تعالى لا أمر البشر المكلّفين بوسمه على الخرطوم. وهذا كافٍ لمنع الاستدلال بهذه الآيات كحجّة في معاقبة مَن يتكلّم بالحلف أو الهمز أو النميمة أو أسطرة الآيات على يد البشر في الدنيا على سبيل الحكم.

٩٩٩-{إنّا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنّة إذ أقسموا ليصرمنّها مُصبحين. ولا يستثنون. فطاف عليها طائف من ربّك وهم نائمون. فأصبحت كالصّريم. فتنادوا مُصبحين. أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين. فانطلقوا وهم يتخافتون. أن لا يدخلنّها اليوم عليكم مسكين. وغدوا على حَردٍ قادرين. فلمّا رأوها قالوا إنّا لضالّون. بل نحن محرومون. قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تُسبّحون. قالوا سبحان ربّنا إنّا كنّا ظالمين. فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون. قالوا يا ويلنا إنّا كنّا طاغين. عسى ربّنا أن يُبدلنا خيراً منها إنّا إلى ربّنا راغبون. كذلك العذاب، ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون.}

أقول: مدار هذه القصّة على جماعة {أقسموا} والقسم كلام، مضمونه {ليصرمنّها مُصبحين} أي سيمنعوا دخول جميع الناس لجنّتهم حتى لا يأكلوا منها، لا مسكين ولا غيره. فحين صدرت منهم هذه الكلمة، {طاف عليها طائف من ربّك وهم نائمون. فأصبحت كالصّريم.} فانقطع خير جنّتهم وهلكت. وهذا حصل في الدنيا بدليل {كذلك العذاب}. إذن، جماعة تكلّموا بكلام، فعاقبهم الله عليه في الدنيا بعذاب من عنده {طائف من ربّك}. وهذا مثال على تولّى الله معاقبة شخص بسبب كلام قاله ونيّة عقد عليها وعبّر عنها بالقَسَم.

وعلى هذا النمط، حين نرى الله يذكر نوع معيّن من الكلام فينهى عنه أو يحدد عليه عقوبة بدون تكليف أحد من البشر بتنفيذها كما أمر الناس مثلاً بالقتال في حالات معيّنة ولم يأذن بإحالة القتال عليه تعالى كصنيع قوم موسى "اذهب أنت وربّك فقاتلا" بل أمر الله "قاتلوا" وقال "ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله". فليس كل ما نهى الله عنه أو أمر به، كَلَّف بشراً بالقيام على تنفيذه. الله يعاقِب في الدنيا بنفسه على صنف من الأمور، ويُعاقِب في الآخرة بنفسه على صنف آخر من الأمور، ويأمر عباده بالمعاقبة على صنف ثالث من الأمور. ولا يحق لأحد أن يتعدّى صلاحياته وسلطانه الذي حدده الله له فيتجرأ على الأصناف التي اختصّ الله بها نفسه وتولّى المعاقبة عليها بنفسه.

وعلى ذلك، مثلاً، الذين {أقسموا ليصرمنّها مصبحين}. فهذا كلام وتعاهد على فعل ليس فيه عدوان مباشر على نفس أحد ولا ماله لأن الجنّة هم أصحابها ومُلّاكها، ثم ذهبوا للنوم. ففي حدود صلاحيات البشر الشرعية في التعامل مع بعضهم البعض، ليس لأحد أن يعاقب هؤلاء على كلامهم وتعاهدهم على صرم جنّتهم. لكن بالنسبة لعلاقتهم بالله ربّهم، فتلك قضية أخرى، إذ هو ربّهم ويفعل بهم ما يشاء بعدله وحكمته. {فطاف عليها طائف من ربّك}. حتى قبل أن يفعلوا شيئاً، بل لمجرّد الكلمة.

إذن، الكلمة تشبه النيّة، من حيث أن الاطلاع عليها والمعاقبة عليها أمر راجع لله تعالى فقط. وليس لإنسان سلطان على إنسان آخر في هذا المجال. وأي تسلّط ظلم يستحقّ المتسلّط فيه عقوبة ويحقّ للمُتَسَلَّط عليه الاقتصاص منه بحسب صورة العدوان الذي وقع عليه بغض النظر عن سببه.

فنستطيع تقسيم أعمال الإنسان-بحسب أحد الاعتبارات-إلى أربعة أقسام: النيّة، الكلمة، الفعل السلمي، الفعل العدواني. فالنية والكلمة، لا سلطان لإنسان على غيره فيهما. والفعل السلمي الأصل فيه الحرية أيضاً. والفعل العدواني الذي فيه اعتداء على بدن شخص أو ماله، هنا مجال العقوبات العادلة البشرية الدنيوية، أي القوانين الجنائية. أمّا الله تعالى رب الناس، فله المعاقبة في الدنيا والآخرة على النيّة والكلمة والفعل السلمي والفعل العدواني، لأن ربوبيته كاملة فسلطته كاملة.

ومن جهة أخرى، إذا تأملنا واقعة أصحاب الجنّة سنجد أنّها مُقَسَّمة في النتيجة إلى قسمين: واقع الجنّة، والكلام الذي دار بين أصحاب الجنّة. أمّا واقع الجنّة، فكانت مثمرة وصارت هالكة، وذلك حين أرادوا أن يمنعوا منها حتى المساكين، فكأنّهم حين منعوا المساكين منها منعهم الله منها، أي كأن انفتاح الأموال للمساكين هو السرّ الذي به تقوم حياة الأموال وبه يرزق الله أصحاب الأموال. أمّا كلام أصحاب الجنّة، فلاحظ أنهم {قالوا "إنّا لضالّون. بل نحن محرومون...فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون..} هذا الحوار الذي دار بينهم، وهي أقوال مؤلمة للنفس مثل رميها بالضلال والطغيان والويل وما أشبه، كأن هذه الأقوال نتيجة لقولهم السابق الذي هو القسم بأن يصرموها مصبحين ولا يستثنون المساكين. بعبارة أخرى، يمكن بسهولة رؤية الفرق بين القول والفعل المقصود من أصحاب الجنّة. فالفعل هو الصرم، والقول هو القسم بالصرم. ولا ضرورة رابطة بين الأمرين. إذ كان بإمكانهم أن لا يقولوا ما قالوه، ويقوموا في اليوم التالي ويصرموا جنّتهم عن الجميع. فلا ضرورة وجودية ولا سببية بين قولهم وفعلهم. وكذلك الحال. لأنهم قالوا ثم ناموا ثم قاموا ليفعلوا ما قالوه فوجدوا ما وجدوه مما أعجزهم عن تفعيل قولهم. ونجد العذاب الذي أنزله الله بهم ينقسم بدوره إلى قسمين، قسم يتناسب مع فعلهم وهو هلاك جنّتهم، وقسم يتناسب مع قولهم وهو أقوالهم المؤلمة التي صدرت منهم ودارت بينهم. النتيجة؟ حتى في تعذيب الله للقائل، يكون تعذيبه بقول. وهذا من عين العدل. فالقائل يُعَذَّب بالقول، والفاعل يُعَذَّب بالفعل. "إنّما تُجزون ما كُنتم تعملون". وصدق الذي قال "قائماً بالقسط".

ومن جهة ثالثة، نرى في القصّة الانفصال بين القول والفعل من الناحية الواقعية والسببية. لأنهم قالوا بأنهم سيصرموا الجنّة، لكن الواقع كان عدم قدرتهم على صرمها ورجوعهم عن حتى نيّة صرمها بعد رؤية ما رأوه. وهذا كاشف عن بطلان مقالة "فلان قال كذا، إذن فلان سيفعل كذا". هذه الرابطة السببية أو الوجودية غير صادقة بحد ذاتها، بل توجد فاصلة بين القول والفعل، تجعل الفعل منفصلاً ذاتياً عن القول. وهذا مضى، لكن إشارته في هذه القصّة تستحق التنبيه.

الخلاصة: قصّة أصحاب الجنّة لها أبعاد متعددة تفيد في مسألة الكلام.

١٠٠٠-{أفنجعل المسلمين كالمجرمين. ما لكم كيف تحكمون.}

أقول: المبدأ العام وراء هذه الآية هو التمييز بين المختلفات والحكم على كل واحد منها بحكم يختلف عن الآخر في الأمور التي يرجع إليها التمييز. فالمسلم ليس كالمجرم، بينما المصير في الدنيا هو الموت للمسلم والمجرم، فمما يخالف العدل الذي هو الحكم المناسب للمحكوم عليه والذي يختلف عن الحكم المناسب لمحكوم عليه يختلف عن الأوّل، أن يكون مصير المسلم والمجرم سواء. هذا تطبيق واحد لمبدأ التمييز والعدل. لكن المبدأ وراء الآية يمكن تطبيقه على أمثلة كثيرة ومجالات مختلفة. وإحدى هذه المجالات التمييز بين القائل والفاعل. فحين نحلل طبيعة القول وطبيعة الفعل فيما يتعلّق بالآخرين والتأثير فيهم مثلاً، سنجد أن القول يختلف عن الفعل. فلا يصير من العدل الحكم على القائل بنفس ما نحكم به على الفاعل. فنستطيع أن نقول قياساً على مبدأ الآية : أفنجعل القائلين كالفاعلين ، ما لكم كيف تحكمون. فالقول مهما كان سيئاً لا يؤثّر جبراً وقهراً في السامعين والمتلقّين، بينما الفعل المبسوط على الآخرين يؤثّر فيهم جبراً وقهراً كالقتل والضرب في مجال النفس أو السرقة في مجال المال. حين يزول الاختيار، يصير من العدل إنزال عقوبة بالجبّار. وبما أن القول لا يُزيل الاختيار بذاته، فالقائل لا يستحقّ عقوبة عادلة في نفسه وماله أبداً، وإن استحقّها بالقول المردود عليه من صنف ما قاله كما رأينا مراراً وتكراراً في طريقة القرءآن.

ومن الأمور التي تشير إليها الآية، وهي من اللطائف القرءآنية، أنها تُثبت حكم الإنسان وتُدينه في نفس الوقت. لأنها قالت {ما لكم كيف تحكمون} فأثبتت بذلك وجود حكم للإنسان على الأشياء، ولم يمنع الله نفس حكم الإنسان وينهاه عنه شرعاً كما أنه لم يمنعه ويحرمه منه وجوداً وتكويناً. ولذلك قال في آيات أخرى "إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" وغيرها مما يشمل الحكم في النزاعات والحكم على الموجودات والعمليات. ففي الآية محلّ الشاهد الحكم هو على تصرّف الله مع المسلم والمجرم. {أفنجعل المسلمين كالمجرمين. ما لكم كيف تحكمون} فمدار الحكم هنا على الجعل الإلهي {أفنجعل}، أي الذين يحكمون على جعل الله بأنه سيساوي بين المسلمين والمجرمين، هؤلاء يقول لهم {ما لكم كيف تحكمون}. فكيفية حكمهم هي الخاطئة، لا نفس قيامهم بالحكم، لأن الذي يحكم بالتمييز بين جعل الله للمسلمين والمجرمين، لن يقول له الله {ما لكم كيف تحكمون}. فالإنسان له أن يحكم حتى على جعل الله وحكمه في الموجودات والكائنات. فهذا شقّ إثبات الحكم للإنسان. لكن الشقّ الآخر هو إدانة حكم بعض الناس. ونلاحظ في الآية نبوءة عن مشكلة في الحكم الإنساني، أو إحدى المشاكل، وهي عدم التدقيق في الأمور. عدم التدقيق وإدراك التمايز والاختلاف بين الأشياء يرجع إلى نوع من العمى القلبي أو العشو. لاحظ أن عين بدنك، مثلاً، حين تكون سليمة قويّة مستنيرة، ترى الفرق بين الأشياء والأشخاص، فتميّز وجه فلان عن علان، وتميّز التفاح الأخضر من التفاح الأحمر. لكن إذا أصاب عينك مرضاً أو ضربة أو أذى ما، قد لا تميّز حتى بين وجه أخيك ووجه الغريب، فتنبهم الرؤية وتختلط الأشياء وتعتبر الكل شيئاً واحداً بالرغم من الاختلافات الجوهرية بينها. كذلك الحال هنا. {أفنجعل المسلمين كالمجرمين}. فالمسلم والمجرم من حيثيات بينهما تساوي، مثلاً في البشرية. لكن صفة الإسلام مختلفة عن صفة الإجرام، بالنسبة لله تعالى. فالذي لا يميّز هذه الطبائع والصفات والخصائص والدقائق، سيظلم في حكمه لأن عينه أظلمت في رؤيتها. حسناً. تطبيق هذا الأمر على مسألة الكلام، يجعلنا نقول التالي: أوّلاً، يحق للإنسان الحكم على التصرّفات، القولية والفعلية، بشكل عام. ثانياً، على الإنسان تدقيق كيفية حكمه، والتمييز بين القول والفعل بحسب الخصائص الراجعة لكل واحد منها. ونتيجة التدقيق والعدل ستكون حتماً هي: ترك القول غير مُقيَّد مطلقاً، وتقييد الفعل في حال اعتدى أحياناً. لأن القول بذاته

يحترم القدرة العقلية والإرادة الذاتية للساميعن والقراء. بينما الفعل المتعدّي يميل إلى إجبار أثره على الكارهين والرافضين. فوجوب تحرير القول راجع إلى طبيعته الذاتية ونوعية آثارة الوجودية. هذا بالنسبة لمجتمع يحكم الناس فيه بالعدل. والمفترض أن تكون أمّة القرءآن تحكم بالعدل.

١٠٠١-{أم لكم كتاب فيه تدرسون. إن لكم فيه لما تخيَّرون.}

أقول: الآية السابقة مع هذه الآية والتي بعدها تُشكِّل ثلاث مصادر لمعرفة أحوال الناس عند الله الحق تعالى. فالسابقة تحدّثت عن العدل المعروف بالعقل الذي يميّز بين المتميّزات ويساوي بين المتساويات. وهذه الآية تتحدّث عن الكتاب الذي يعبّر عن إرادة الله. والآية التالية تتحدّث عن التعهّد الإلهي. ثم ختمها بقول "سلهم أيّكم بذلك زعيم". فبيّن بذلك ثلاث مصادر لمعرفة الأشياء عند الله.

هذه الآية عن الكتاب. {أم لكم كتاب}. والحجّة في الآية من هذا الوجه: بما أن الناس تتبع الكتاب الإلهي وما تعتقد أن هذا الكتاب يعلّمه ويكشفه للمؤمنين، لقوله تعالى {أم لكم كتاب فيه تدرسون. إن لكم فيه لما تخيَّرون}. فمعرفة ما في الكتاب تكون بالدراسة، والدراسة سيقوم بها أناس، وهنا تبدأ المشكلة التي تحلّها حرية الكلام والأديان. المشكلة: هل كل الناس سيدرسون الكتاب أم بعضهم؟ إن قلنا كلّهم سيدرس، إذن كلّهم له حرية بل عليه واجب تبيين وعدم كتمان نتائج دراسته، وبطبيعة الحال سيختلف الناس في نتائجهم، في نفس الوقت الذي كلّهم فيه مُكَلَّف شرعاً بتبيان ما يراه حقّاً، فحتّى يصحّ هذا البيان في بيئة مسالمة-والسلم أصل كبير أقامه الله حتى في حالة الحرب مع العدو الكافر فضلاً عن حال الناس داخل المجتمع المسلم-لابد من وجود حرية الكلام حتى يتكلّم كل واحد بنتائج دراسته ولا يطغى بعضهم على بعض ويجبره على السكوت أو التحريف والمداهنة والتقية. ولابد كذلك من وجود حرية التديّن والتمذهب، وإلّا لانتهى الأمر بطغيان صاحب دراسة ورأي على البقيّة، لأن القضية هنا قضية كتاب إلهي ودين يُدان به الله تعالى. ففي حال كان كل الناس سيدرس الكتاب ليعرف ما فيه، وما للناس وما عليهم، وما يحقّ لهم الاختيار فيه وما لا يحقّ لهم ذلك وما لن يكون لهم الخيرة فيه. أمّا في حال كان بعض الناس فقط سيدرس، فالسؤال يكون: مَن سيحدد من هم هؤلاء؟ حيث أنه لا يوجد سلطة خارج الناس أنفسهم تحدد ذلك، ولا يوجد نبي مثلاً ليقول "فلان يحق له الدراسة وفلا لا يحق له ذلك"، فالنتيجة أن كل واحد سيعتبر الآخرين المخالفين له غير مؤهلين للدراسة والرأي، ولو كانت له سلطة شرعية على قمعهم ومنعهم من الكلام والكتابة والنشر لانتهى الحال إلى الجبرية والتقية. بل وزيادة على ذلك، لو درس البعض فقط، فما الذي يجعل البقية يضمنون أن هذا البعض لن يحرّف كتاب الله ويوهم الناس بأشياء ليست فيه، فالآية تقول {أم لكم كتاب فيه تدرسون. إن لكم فيه لما تخيَّرون} فإذا جاء البعض وقال "نعم، في كتاب الله كذا وكذا" مما ليس في كتاب الله، وحرَّف الكتاب من بعد ما عقله وهو يعلم، فإذا كان بإمكانه إسكات الآخرين بالعقوبات والإرهاب الفعلي، سيضلّ الناس عن حقيقة الكتاب، بينما رسوخ حرية التكلّم والتديّن في المجتمع، ستؤدي حتماَ إلى ظهور أناس يجادلون وينقدون ويردّون على المحرِّف تحريفه والكاذب كذبه والمخادع خداعه، ثم يحدد كل واحد موقفه لأنه سيُبعَث فرداً ولن يشفع له في الحق أحداً.

كون الكتاب الإلهي، ودراسته، مصدر لمعرفة الأحكام الإلهية، يوجب على الحَذِر والعاقل والذي يخشى على مصيره دنيا وآخرة أن يفتح أبواب الكلام خصوصاً لمن يرى غير ما يراه ويعتقده ويخبره به مَن يقلّدهم ويرجع إليهم في شؤون دينه وشرعه. فمَن كان مجتهداً لنفسه، سيطلب الحرية لنفسه. ومَن كان مُقلِّداً لغيره، يجب أن يطلب الحرية لغير مَن يقلّده حتى يرى اختياراته ويعرف قيمة مَن يقلّده وينظر

لنفسه، إذ ما أن يعرف المُقلَّد أن له صلاحية مطلقة ولا بديل عنه بقوّة الجنود والشرطة، حتى ينقلب في ٩٩.٩٪ من الحالات بل في كل الحالات إلى كلب لِمَن يدفع له أكثر، ويحميه أكثر. فلا المجتهد ولا المقلّد ينبغي أن يتساهلا في حرية الكلمة والتديّن والتمذهب. هذا على فرض أن التقليد جائز عند الله ويعفي الإنسان من مسؤوليته الدينية ومواقفه الأخلاقية والسلوكية.

الجانب الآخر الذي تشير إليه الآيات من حيث مبدأها هو أهمّية الكتاب عموماً، أي أهمّية كتاب الأحكام التي يرجع إليها الناس ويعرفون ما لهم وما عليهم بواسطتها. كالقوانين المكتوبة مثلاً. فعلى الناس قدر الإمكان كتابة كل شئ، وجعله مُتاحاً للدراسة ويمكن تعيين ما للإنسان وما عليه من خلاله. وبناء على "وأمرهم شورى بينهم"، فلابد من وضع كتب الأمر بطريقة الشورى بينهم، أي شورى بين جميعهم. فأمر الناس أي في مجتمعهم لابد أن يقوم على شورى تنتهي أحكامها إلى كتاب يمكن الرجوع إليه. وبناء على هذا الكتاب يُحاكِم الناس بعضهم بعضاً.

١٠٠٢-{أم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة إن لكم لما تحكمون.}

أقول: هنا يبيّن الله الاحتمال الثالث وهو {أيمان علينا} اليمين تعهّد جازم، {علينا} أي على الله تعالى ويحتمل على الله وملائكته. فمثل هذه الأيمان هي إلزام الله لنفسه بشئ، من قبيل "كتب ربكم على نفسه"، وإذا كانت الأيمان على الله توجب عليه مضمونها، بدليل {إن لكم لما تحكمون} فالأيمان على الله توجب على الله موضوع الأيمان، الذي هو هنا في المَثَل {لما تحكمون}. فهذه الآية شاهدة على مبدأ إلزام الحرّ نفسه بنفسه، ووجوب التزامه بما ألزم به نفسه. فحتى الله وهو الحرّ المطلق، إن أعطى يميناً التزم بها. مع العلم أن الأيمان لا تكون إلا قبل تحقق موضوعها، إذ لو كانت الأيمان بعد تحقق موضوعها لكانت لغواً إذ لا أحد يتعهّد بفعل شئ قد تم وانتهى، وهذا بديهي، والأيمان لا تكون متزامنة مع موضوعها إذ التزامن ينفي قيمة اليمين من أساسها، وهذا أيضاً بديهي، فلا تكون الأيمان إلا سابقة على تحقق مضمونها، بالتالي هي التزام سابق بفعل لاحق، ولذلك قال {أم لكن أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة} فالأيمان قبل يوم القيامة. فالآية إذن شاهدة على مبدأ الإلزام اللاحق بالالتزام السابق. فإن كان هذا هو الحال بالنسبة لله تعالى وهو رب كل شئ، فمن باب أولى أن يكون الحق كذلك فيما بين الناس. ويشهد لهذا المبدأ بين الناس آيات كثيرة ذكرنا بعضها فيما سبق وقد يأتي ما يعززها لاحقاً إن شاء الله. إلا أنه واضح بنفسه وتعمل به الأمم بفطرتها الحقوقية حتى بغير الحاجة إلى شرع نازل.

١٠٠٣-{سلهم أيّهم بذلك زعيم.}

أقول: ضع في بالك أن مثل هذه الآيات يتحدّث فيها النبي مع قومه وهم الأكثرية والجنود وعموم الناس معهم وضدّ النبي. والنبي هنا يجادل عن دين يخالف دينهم، ويردّ أحكامهم في الأشياء والأشخاص. فالنبي يعطي نفسه هنا حرية المجادلة بل حتى المساءلة {سَلهُم أيّهم بذلك زعيم} فالقضية ليست كلام النبي فقط مع نفسه أو مع ثقاته، بل يوجّه كلامه لرؤوس الدين المخالف له وخصومه في قضايا الإيمان. فمن باب الإنصاف، كما أنه للنبي أن يسأل ويحاجج خصومه، كذلك لخصوم النبي أن يسألوه ويحاججوه، وقد فعلوا وقد حفظ القرءآن كثير من هذه المساءلات والحجاج حتى كلام السفهاء منهم. الحرية الاجتماعية-الكلامية والدينية خصوصاً- لا تكون لك بحق إلا حين تُقرّ بمثلها لأعتى خصومك ومَن تعتقد فيهم الخلود في النار مع غضب ربّك عليهم. أمّا الذي يشتكي من اضطهاد خصومه

له بسبب كلامه ودينه، فإذا حصل على القوّة قطع لسان كل مَن يسأله {أيّهم بذلك زعيم} فمثل هذا يستحقّ الاحتقار وهو مثل بل أظلم ممن كان يضطهده من قبل.

١٠٠٤-{أم لهم شُركاء ، فليأتوا بشركائهم إن كانوا صادقين.}

أقول: آية أخرى تكشف عن مجادلة النبي خصومه بكل حرية وعلى الشروط التي يريدها هو. أي النبي يحدد ما هو معيار الصدق، فيقول مثلاً {فليأتوا بشركائهم ، إن كانوا صادقين} فإن لم يأتوا بشركائهم بناء على هذا الشرط، فهم ليسوا صادقين. هذا-بالنسبة لخصوم النبي-هو رأي محمد وتحكّمه الشخصي ولا يُلزمهم في شئ، لأنهم قد يردّون عليه "ومَن قال لك بأن شركائنا لعبة حتى نأتي بهم حين نشاء" بل قد يقلبون الأمر عليه ويقولون له "حسناً، حين سألناك أن تأتي بالله والملائكة قبيلاً رددت علينا ذلك، والآن تريد منّا أن نأتيك بشركائنا وإلّا كذّبتنا، أفلا كذّبت نفسك كما كذّبتنا". بعبارة أخرى، كما أن للنبي أن يحدد معيار صدق القضايا والأمور، كما فعل هنا، فكذلك لخصومه مثل ذلك. وكما أن له مجادلتهم في دينهم وآلهتهم، فكذلك لخصوم النبي من المشركين والملحدين وغيرهم أن يقوموا بنفس الأمر، من باب الإنصاف. فكما أن النبي حين كان وحيداً ومع جماعة قليلة الحرية والحق في قول ما يشاء والمجادلة عن دينه بالرغم من الفرقة والفتنة الاجتماعية وتفريق الناس إلى فرق بدينه الجديد، فكذلك لبقية الناس مثل ذلك في حال كانوا قلّة في مجتمع يحكم فيه النبي أو أي شخص يقوم مقام النبي أو أي مجتمع يمثّل ما جاء به النبي مثل ذلك. وإلّا، فما معنى أن تبكي حين يعذّبك خصومك لأنك تكلّمت ضدّ آلهتهم وجادلتهم في دينهم بشروط تضعها أنت بل وأن تعتبر نفسك أهلاً لهذه المجادلة وأنت تعيش وسطهم وأغلبية الناس معهم، ثم حين تصير القوّة العسكرية في يدك تقمع خصومك وتمنع إظهار ما يخالف رأيك ودينك وعقيدتك وشريعتك.

الخلاصة: تريد حرية مجادلة غيرك وأنت من الأقلّية، فلابد أن تعترف بمثل هذه الحرية للأقلّية حين تصبح أنت رأس الأكثرية.

١٠٠٥-{فذرني ومَن يُكذِّب بهذا الحديث، سنستدرجهم من حيث لا يعلمون. وأُملي لهم إن كيدي متين.}

أقول: في الآية أمر إلهي مباشر للنبي، وهو {ذرني ومَن يُكذِّب بهذا الحديث}. فالآية صريحة في تكليف النبي بعدم التدخّل بينه وبين مَن يكذّب بهذا الحديث. ولا أدري بأي صيغة عربية أوضح من هذه يمكن التعبير عن موقف عدم تدخّل البشر في قضية التديّن والإيمان والتصديق بالحديث الإلهي النازل على رسوله. {فذرني} أمر مباشر، ذر أي اترك، دع، ابتعد، تخلّى، كما قال "ذرهم حتى يلاقول يومهم" أو "ذرني ومَن خلقتُ وحيداً" وغير ذلك من موارد ذرني وذرهم وأخواتها. {مَن يُكذِّب بهذا الحديث} التكذيب معروف، وهنا يشمل إظهار التكذيب أو استبطانه إذ لم يحدد نوعاً من التكذيب، فالتكذيب موقف باطني يُعَبَّر عنه بالقول مثلاً "إن هذا إلا قول البشر" أو ما أشبه من تكذيب لمضمون الحديث أو مصدره أو ما يدعوا إليه من التوحيد وما أشبه. فطالما أن الموقف من الحديث هو التكذيب، وما يكشف عن التكذيب، فالتكليف الشرعي للرسول فضلاً عمّن دونه هو {فذرني ومَن يكذّب بهذا الحديث}. فالله هو الذي سيتولّى أمره، وقد بيّن سبحانه ماذا سيفعل بالمكذّب وهو {سنستدرجهم من حيث لا يعلمون. وأُملي لهم إن كيدي متين}. الاستدراج والإملاء، هذا ما سيقوم به الله تجاه المكذّب بهذا الحديث. أمّا ما سيقوم به الرسول فهو الالتزام بأمر {فذرني}.

وبناء على ذلك، أي شخص يزعم بأنه مُكلَّف بشئ تجاه المكذّبين بهذا الحديث يخالف مضمون {فذرني} وينقضه، فهو الكافر بأمر الله والفاسق عنه. بالنسبة لشخص المكذّب بهذا الحديث، التكليف هو {فذرني} لأنه قال {ومَن يُكذِّب} أي شخص المُكَذِّب. ولكن التكذيب نفسه أو الكلام المعبّر عن التكذيب، فهذا له حكم آخر بيّنه الله في آيات كثيرة مثل إبطال مضمون التكذيب، وتقريعه وغير ذلك. فذرني تشبه لا مساس التي قالها موسى للسامري. نعم، سنتكلّم ضد التكذيب، وحتى ضدّ المُكَذِّب، لكن لن نمسّه بسوءٍ بل نحن مُكلَّفين بأن نذره لربّه وهو سيفعل به ما يشاء. إذن، لا يُقال بأن الله لم يحدد ماذا نفعل مع المكذِّب بهذا الحديث، بل قد بيّن الله ذلك وأمرنا بأمر صريح وهو {فذرني}. فمخالفة هذا الأمر مخالفة لشرع الله.

١٠٠٦-{أم تسألهم أجراً فَهُم مِن مَغرَمٍ مُثقَلون.}

أقول: أي لو كان النبي يسأل النّاس أجراً، سواء كان الأجر له صورة مال أم صورة شُكر، لاحتجّ بعض الناس على رفضهم للأخذ بالقرءان بأن هذا الأجر قد أثقلهم ومنعهم من الإتيان للرسول والأخذ عنه واتباعه. المَغرَم عكس المغنم، وهو المال بشكل رئيسي. فحتّى لا يحتجّ أحد بهذا منع الله رسوله حتى من سؤال أجر من الناس لقاء رسالته. "لا أسألكم عليه أجراً" و "لا أسألكم عليه مالاً". حسناً. الآن إذا تأملنا في ثقل الأجر سنجد أنه مكروه بحكم خسارة المال أو خسارة الكرامة النفسية حين تجبر شخصاً على إظهار فروض الشكر والتذلل لك من أجل أخذ الكتاب وتعلّمه ولذلك أمره بأن يخفض لهم جناحه وما أشبه من أمور اللين وعدم الفظاظة، فكل مغرم مالي ونفسي يكرهه الإنسان ويقد يثقله ويمنعه من الذهاب إلى الرسول. فإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لمغرم المال والشكر، أي إذا كان الله قد رفع عن الناس ثقل المغرم المالي والنفسي، فكيف يتصوّر أحد-حتى لو افترضنا أنه لا يوجد في القرءآن غير هذه الآية-أن الله يمكن أن يُحمِّل نفس أكبر المغارم وأفحشها وأسوأها وأخبثها وألعنها وهو مغرم الإكراه بالسلاح والعنف والقهر والجبرية. أي جهل بل أي كفر هذا الذي جعل الكثير من الناس تظنّ أن الإكراه في أمر الله والبلاد القائمة على شرع الله هو أمر جائز بل واجب بل مفروض مقطوع به ولابد على العصابة القائمة بشؤون الناس أن تعمل على إكراه كل أحد على الخضوع ولو الصوري لما يعتبرونه كتاب الله وأمره وشرعه والإيمان به. بل حتى تسوّل لهم أنفسهم الخبيثة أن قتال الناس للدخول قهراً في دين الله ليس فقط من الأمور الجائزة بل الواجبة والمفروضة إلى قيام الساعة. فبعد أن كان الله يريد إقبال الناس على رسوله وكتابه عن طريق رفع كل مانع حتى مالي ونفساني، صار هؤلاء المجرمين الجبابرة يرون أن وضع الأسلحة على رؤوس الناس هو عين الشريعة الإلهية والأوامر الرحمانية والأحكام الربانية. ثم يسألني الناس: لماذا تهتمّ بحرية الكلام كثيراً. من أجل هذا ! من أجل ما يحدث من فحش حتى في تحريف كتاب الله جهاراً نهاراً، وظلم الإنسان وانسداد أبواب الكلام وإشهار ما في ضمائر العلماء والدارسين وأهل الذكر وأهل الفكر بنحو كافٍ لعلّ الناس تنتفع بهم وتغيّر ما بأنفسها فيتغيّر حالها دنيا وآخرة. جزيرتان وجسر. جزيرة دين الله حيث لا يُثقِلك حتى بمغرم مال أو شكر من أجل الإقبال على كلامه، وجزيرة دين شيطاني حيث مجرّد الشكّ في دينك وولائك وخضوعك للجبابرة والفراعنة يكفي لأن يسأل أكثر الناس قبل اللصوص المتغلّبة إهراق دمك، بينهما جسر هو الحرية الكلامية والدينية. فلعلّ إقامة هذا الجسر تقنع الناس بالانتقال من جزيرة إلى جزيرة.

١٠٠٧-{أم عندهم الغيب فَهُم يكتبون.}

أقول: هذه الآية وما قبلها تذكر الاحتمالات التي من أجلها قد لا يأتي شخص إلى الرسول ويُسلم ويؤمن بما نزل إليه. فمثلاً، حين قال "ألم لهم شركاء" فهذا احتمال، بمعنى أن المشرك قد يقول بأن الشركاء حق وكتابك يا محمد ينكر الشركاء إذن ما جاءك باطل ولذلك لا أتبعك. احتمال آخر هو أن يقول الشخص "لا حاجة لي بكتابك يا محمد لأني أعرف طريقي في الحياة بدونه" ورداً على هذا قال "فذرني ومن يكذّب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون" فهم اعتمدوا على حدود علمهم لكن وراء علمهم أمور كثيرة غائبة عنهم وسنستدرجهم منها حتى يعرفوا قيمة ما جاءك ويندمون حينها كمثل مَن ينكر الذهاب إلى الطبيب بحجّة أنه يعرف ما يكفيه من الطب حتى إذا أصيب بشئ لا يعلمه ندم. احتمال ثالث هو "قد أثقلتني المغارم التي كلّفتنا بها لنأتيك يا محمد ولذلك لم نأتيك" ولهؤلاء قال "أم تسألهم أجراً فهم من مغرم مُثقلون". فكما ترى كلّها احتمالات في عدم اتباع الرسول فيما أنزل إليه. وختم المقطع باحتمال آخر وهو موضوع الآية محلّ الشاهد إذ يقول {أم عندهم الغيب فهم يكتبون.} فالغيب سبب وأثره هو الكتابة، والغيب في لسان القرءآن هو مصدر الكلام العلوي والروحي والإلهي، بعبارة أخرى الوحي، أو الملائكة، وما أشبه من حقائق عالَم الغيب، والأثر الناتج عن هذا الغيب حين يصير عندهم أي ينزل إليهم هو {فهم يكتبون} أي صار عندهم كتاب من لدن الغيب مثل الكتاب الذي عندك يا رسول الله حيث نزل به الروح الأمين على قلبك وأظهرك الله على غيبه لأنك رسوله. فالاحتمال هنا مضمونه ما يلي "يا محمد أنت عندك كتاب من الغيب، وأنا عندي كتاب من الغيب، فأنا مستغنٍ عنك لأن عندي مثل ما عندك".

ينبني على ذلك أمور.

الأوّل، بما أن مصدر الكتابة هو الغيب، فلا يحقّ لأحد أن يجبر غيره على إظهار مصدر كتابته. فالغيب غيب. وهو مفارق للشهادة. فلا معنى لطلب إظهار المصدر، لأن الشئ الظاهر ليس غيباً، وما هو غيب فليس بظاهر. وعليه، ادعاء الكُتّاب بأن كتابتهم أثر عن قوى غيبية أو اتصال خاص بالغيب لا يمكن تكذيبه من جهة الاطلاع على مصدره بنحو ملموس محسوس دنيوي. ولذلك قال الله مثلاً في سورة النجم عن رؤية الرسول بفؤاده أموراً غيبية بالنسبة لبقية البشر "أفتمارونه على ما يرى". هو رأى، وما رآه أخبر به، فلا معنى لمماراته على ما يرى، نعم لكم في الدنيا أن لا تصدّقوه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، لكن ليس لكم ما وراء ذلك كأن تُكرهوه على الرجوع في دينكم أو تخرجوه من قريتكم مثلاً فهذا ظلم منكم. كذلك الحال هنا. {أم عندهم الغيب فهم يكتبون}. فمَن كتب ونسب كتابته إلى الغيب، فلا يستطيع أحد تكذيبه إلا إن اطلع بنفسه على الغيب وعرف حقيقة الحال. وإلّا فلا معنى لمماراته في ذلك في الدنيا وبناء أحكام عادلة مبنية على ظواهر الأمور لا سرائرها.

الثاني، الآية تكشف عن علاقة سببية أو ما يشبه السببية بين حضور الغيب وعملية الكتابة. تأمل {أم عندهم الغيب فهم يكتبون} كما أن ما قبلها تثبت نوع من العلاقة بين سؤال الأجر وبين حصول الثقل من المغرم "أم تسألهم أجراً فهم مِن مغرَمٍ مُثقَلون". فكأن الكتابة من حيث هي كتابة شئ صادر عن الغيب، بعبارة أخرى، كأن حقيقة كتابة الإنسان فرع لأصل غيبي دائماً. هذه تحتاج إلى مزيد تأمل، لكن في حال سلّمنا بها، يصير من الأهمّية بمكان احترام جميع المكتوبات من حيث هي مكتوبات صادرة عن الغيب بما للغيب من أهمّية ذاتية. مع ملاحظة أن الغيب يشمل النور والظلمة، "وجعل الظلمات والنور". فحتى الغيب الذي هو ظلمات يستحقّ حمد الله عليه كما قال "الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور". والذي يعرف كيفية استنباط كل خير من المكتوب، حتى الباطل منه، سيحمد الله

فعلاً وسيعرف أن وجود الكتب دائماً خير من عدمها. والذي يبرر هذا التحرير لنشر الكتب مطلقاً، هو أن الكتب أعظم حتى من الكلام الشفهي في استحقاق الحرية المطلقة. لأن الكلام الشفهي قد يكون فيه في بعض الحالات شئ من إجبار الآخر على سماع شئ لا يريد سماعه بحكم أنه لا يستطيع إغلاق أذنه في وضعه الطبيعي، كأن تجلس في مكان عام فتسمع مَن بجوارك يتكلّم بشئ لا تريد سماعه، نعم لا يحقّ لك إسكاته طالما أن المكان العام مصنوع لذلك الغرض، لكن ما أريد إيصاله هو أن الكلام الشفهي يحتمل ولو من بعيد إدخال كلمة في أذن شخص لا يريدها. أمّا مثل هذا الأمر فغير موجود في الكتاب. لأن الكتاب إذا مرئي، وتفتحته باختيارك، فتملك حتى حرية اختياره وفتحه والنظر فيه، فالكتاب أعظم مجالي الحرية وما يستحقّ الحرية بذاته بلا منافس في كل عالَم الطبيعة. فهذه الخاصّية للمكتوب أعلى من خاصّية المسموع المقتضية للحرية. ومن هنا، حين نقول حرية الكلام فنحن نعني حرية الكتاب أوّلاً وقبل كل شئ. ثم كيفية التعامل مع مضمون الكتاب من حيث هو كلام ينطبق عليها ما ينطبق على المسموع، بالرغم من كون المكتوب أكثر قابلية للتعاطي معه بتجرّد وموضوعية وسهولة من المسموع عادة. ولذلك أنا أعتبر {أم عندهم الغيب فهم يكتبون} شهادة لكل مكتوب من حيث هو مكتوب بأنه صادر من الغيب وله خاصّية غيبية وقدسية ذاتية. وإن لم يتّفق معي القارئ في هذا الجانب، إلا أن تحليل طبيعة الكتاب وعلاقته بالناس من حيث عدم فرض نفسه عليهم ولا حتى أدنى ذرّة فرض في الحالات العادية كافٍ لإثبات النقطة التي أريدها.

الثالث، معقولية الاستغناء عن الندّ. فحين جعل الله وجود الغيب عندهم فهم يكتبون سبباً للاستغناء عن الغيب الذي منه كتب الرسول ما كتبه أو منه استمدّ الرسول كتابه، فلو ثبت فعلاً أن عندهم الغيب فهم يكتبون لكان ذلك سبباً معقولاً عند الله ليستغني الناس عن الرسول، فهذا يؤكد نقطة أخرى لازمة وهي التالي: قد يقول بعض الناس إن مضمون ما ورد في الكتاب الذي جاء به الرسول سبب للنزاع بين الناس في الدنيا ولا يؤدي إلى حسم الخلافات بنحو مقبول اجتماعياً، وحيث أننا نستطيع بالتفكير والدراسة وتحديد المقاصد الاجتماعية والسياسية المناسبة لجوهر الإنسان، نستطيع أن نضع أحكاماً يصلح بها المجتمع، فبناء على ذلك نحن في غنى عن هذا الجانب-لا أقلّ-من الآيات القرءانية. نعم، قد يُسلّمون ما جاء بخصوص الله والآخرة، لكن ما جاء بخصوص الدنيا والعلاقات بين الناس قد يرفضونها بحجّة وجود بديل أنسب وأصلح في هذا الزمان مما نزل على الرسول في ظروف مختلفة. مبدأ هذه الحجّة سليم قرءانياً، بحكم المبدأ الكامن في {أم عندهم الغيب فهم يكتبون}. لكن القطع بالنسبة لصورة هذه الحجّة وتطبيقها على الأحكام الدنيوية، يحتاج إلى تحقيق. إلا أنه لا يمكن رفضها بسهولة. وكلّما وجدنا استعمال الناس لشرع الله تحديداً كوسيلة لنهب الناس وظلمهم وقتلهم وقمعهم، كلّما ازدادت قوّة المنكرين لإعمال هذا الجانب من الآيات القرءآنية في حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أهمّ ما أريد الاستدلال به من كل هذا هو التالي: قد يكون في القرءآن ما يوجب-عند بعض القراء-عدم العمل ببعض ما في القرءآن. وحتّى يستطيع هؤلاء طرح ما عندهم والمجادلة عنه بصراحة وصدق ويكون في أفواههم نفس ما في قلوبهم، لابد من ترسيخ حرية البيان والأديان في المجتمع.

١٠٠٨-{فاصبر لحكم ربّك ، ولا تكن كصاحب الموت إذ نادى وهو مكظوم. لولا أن تداركه نعمة من ربّه لنُبِذَ بالعراء وهو مذموم. فاجتباه ربّه فجعله من الصالحين.}

أقول: بعد ذكر الاحتمالات التي على أساسها قد يرفض قوم الرسول التصديق بما جاء به واتباعه، جاء الأمر الإلهي المباشر للرسول تجاههم وهو مزيج من أمر ونهي.

أمّا الأمر فهو {فاصبر لحكم ربّك}. حكم ربّك هنا يحتمل أن المقصود به حكمه في الدنيا مباشرة كما فعل مع الأقوام المكذّبة حين أهلكهم بصنوف مختلفة من الهلاك، وذلك من قبيل قول الرسول لقومه كما في سورة فصّلت "أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عادٍ وثمود". أو حكمه في الآخرة كما قال في آية أخرى عن الآخرة "يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذٍ لله". أو كلاهما. بعبارة أخرى، {لحكم ربّك} تعني: لا حكم نفسك. أنت مُكلَّف بالصبر لحكم ربّك. والصبر قطعاً ليس الاعتداء على الناس ولا إكراههم على دين لا يريدونه بل لا يمكن إكراههم عليه أصلاً لأن الإكراه يُخرِج الشئ عن أن يكون ديناً لله. فالتكليف هو الصبر. ويزداد هذا المعنى وضوحاً حين ننظر في النهي الذي جاء بعده والذي كشف فيه الله معنى مخالفة الصبر لحكم ربّك، وذلك مثل يونس.

فالنهي هو {ولا تكن كصاحب الحوت}. لماذا استعمل الله صاحب الحوت تحديداً في هذا المجال؟ تأمل ما فعله يونس. كلّف الله يونس بالذهاب لقومه، فلمّا كذّبه قومه، ذهب مغاضباً وتركهم. فخالف يونس مقتضى الصبر. فقومه لم يُخرجوه، ولم يقتلوه، ولم يعذّبوه، إذ لا نجد في قصّته ما يدلّ على ذلك. لكن يبدو أنه غضب من عدم اتباعهم له، فذهب وتركهم. والذي حصل أنه صار {صاحب الحوت} أي كما أنّه ترك قومه في ظلماتهم، كذلك تركه الله حتى صار في بطن الحوت في ظلمات. وحينها تاب وعاد إلى قومه وءامنوا.

إذن، تكليف الرسول هو الصبر لحكم ربّه أي لا يبادر هو بالحكم على الناس إذ ليس هذه وظيفته. وتكليفه أن لا يكون كصاحب الحوت فيترك قومه بغير داعٍ مُلجئ يأساً منهم. بعبارة أخرى: استمرّ في الدعوة ما دمت حرّاً قادراً عليها.

وإذا كان هذا هو تكليف الرسول، فمن يرثون الرسول تكليفهم مثله. ليس لهم من سلطان على الناس في أمر الدين أكثر من الدعوة والصبر لحكم ربّهم. وأمّا الاعتداء وردّه فتلك قضية أخرى. حتى لو كذّبهم الناس، وجادلوهم، وسخروا منهم، ورموهم بالسحر والجنون وكل شئ، فليس لهم أكثر من الدعوة والصبر لحكم ربّهم والبقاء حيث هم ما لم يُلجئهم قومهم على الخروج بالإكراه والعذاب والقتل وما أشبه.

فأنسب بيئة للرسل وورثتهم هي بيئة حرية الكلمة والديانة. وأسوأ بيئة لهم وورثتهم هي بيئة المعاقبة على الكلمة والإكراه على الديانة. ونحن نعلم أن الرسل كانوا بشكل عام في بيئة المعاقبة والإكراه، فحتّى لو افترضنا أنه لا توجد ولا آية في الباب لكان الاختلاف الجوهري بين الرسل وأعدائهم كافياً لإثبات اختلاف طبيعة البيئة القائمة على اتباع الرسل عن بيئة أعدائهم. {فاصبر لحكم ربّك} كافية لإبطال تدخّل الناس في البيان الإيماني للناس من هذا الوجه الذي شرحناه.

١٠٠٩-{وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لمّا سمعوا الذِّكر ويقولون "إنّه لمجنون". وما هو إلا ذكرٌ للعالمين.}

أقول: حين سمعوا الذكر رموا الرسول بالجنون، أي ما وجدوه في الذكر جعلهم يرمون الذي جاء بالذكر بالجنون. فجاء الرد الإلهي بتغيير السبب، أي بتبيان شئ عن حقيقة الذكر وهو {وما هو إلا ذكر للعالمين}. فالذي يفهم طبيعة الذكر، سيغيّر نظرته للذي جاء به. والذي لا يفهم ذلك، ستكون له نظرة مختلفة. وفي الآيتين، نجد القرءان بكل أريحية يذكر طعن الرسول في الذكر والرسول، ويحفظ طعنهم في ذات القرءان، ثم يردّ عليهم بكلمة مقابلة. ولم يقل للرسول: ويقولون إنه لمجنون وحين تتمكن منهم فاقتلهم بدداً ولا تغادر منهم أحداً. القوم سمعوا الذكر فلم يعجبهم واتهموا الرسول بالجنون. سماع فرأي فقول. وجاء الردّ بقول.

ويحتمل أن {للعالمين} من قوله {وما هو إلا ذكر للعالمين} المقصود بها جمع عليم. لأن {العالمين} تحتمل معنى العوالم وتحتمل معنى أهل العلم. ولا منافاة لأن الواقع أن أهل العلم هم الذين أدركوا العوالم، أي صاروا مرآة كاملة لحقيقة العوالم وتفعّلت كل عوالمهم بالنور الإلهي كما هو حال العوالم. فمعنى {وما هو إلا ذكر للعالمين} يصير: الذين كفروا الذين رموا الرسول بالجنون بسبب سماعهم للذكر، هؤلاء ليسوا من العالِمين وأصحاب العلم، ولذلك أنكروه. فكان طعنهم في الذكر والرسول دليلاً على أنهم من الجاهلين. وعلى هذا الاحتمال القوي بل لعلّه الأقوى بحسب السياق ، نرى طريقة أخرى للردّ على الطاعنين والمخالفين وذلك بالنظر في مؤهلاتهم العقلية والعلمية. فقد يطعن الطاعن بسبب جهله، وبالرغم من جهله نرى القرءان يحفظ طعنه ويردّ عليه بوجه ما من وجوه الردّ التي أحدها إبطال كونه أهلاً من حيث علمه وعقله ورأيه في موضوع الكلام. يشبه ذلك أن يتحدّث طبيب في موضوع طبّي، فيأتي جاهل ويرمي الطبيب بالجنون لأنّه يريد فتح قلب إنسان مثلاً للقيام بعملية جراحية، فيردّ الطبيب بكل برود "كلامي للأطبّاء فقط" ولا يحتاج حتى إلى الدخول في تفاصيل رأي هذا الجاهل. نعم، هو لا يمنعه من الإدلاء برأيه ولا يأمر أحداً بحبسه مثلاً أو تغريمه أو تعذيبه، لكنه يحفظ لنفسه حق الردّ المجمل عليه بناء على مؤهلاته العلمية. وكذلك الحال هنا بناء على هذه القراءة. فالله لم يأمر رسوله بفعل شئ لهؤلاء الذين كفروا الذين رموه بالجنون بعد سماع الذكر، بل مارسوا نوعاً آخر من التعبير وهو التعبير بلغة الجسد إن شئت، وذلك في قوله {يزلقونك بأبصارهم}.

إذن، الذين كفروا في الآية مارسوا نوعان من التعبير، الجسدي واللفظي. أمّا الجسدي فهو {ليزلقونك بأبصارهم} أي النظر إليه باحتقار وشزراً وبغضاً وحسداً وإرادة لإهلاكه وكرهاً له. وأمّا اللفظي فقولهم {إنّه لمجنون}. وفي هذا طعن باطن في الذكر وطعن ظاهر في الرسول. والردّ من الله لم يكن بعقوبة ولكن بكلمة تبيّن مقام هؤلاء من العلم أو تبيّن الغرض من الذكر عموماً وهو أن يكون ذكراً فمن شاء ذكره ومن شاء أعرض عنه وتحمّل وزره. {وما هو إلا ذكر للعالمين}.

حين تعامل حتى الكفار بك على أنهم أحرار، نعرف أنّك من أهل الله والعادلين والأخيار.

—سورة الحاقّة—

١٠١٠-{الحاقّة. ما الحاقّة. وما أدراك ما الحاقّة. كذّبت ثمود وعاد بالقارعة. فأمّا ثمود فأُهلِكوا بالطاغية. وأمّا عادٌ فأُهلكوا بريح صرصر عاتية. سخّرها عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيّام حسوماً فترى القوم فيها صرعى كأنّهم أعجاز نخلٍ خاوية. فهل ترى لهم من باقية. وجاءَ فرعون ومَن قبله والمؤتفكات بالخاطئة. فعصوا رسول ربّهم فأخذهم أخذةً رابية.}

أقول: الحاقّة من الحق وإحقاق الشئ، بمعنى التي تعطي كل فرد وجماعة ما يستحقّونه من الجزاء بحسب أعمالهم، وهي أيضاً من الحقيقة بمعنى أنها حقيقة واقعية وليست باطلاً. والأقوام الذين ضرب الله بهم المثال هنا، ثمود وعاد وفرعون وما أشبه، أمثلة على أقوام كذّبت بحقائق وعصوا الرسل الذين أخبروهم بهذه الحقائق وما يلزمهم من الأعمال، وظنّوا أنهم لا يُجازون على هذه الأعمال فتبيّن عكس ذلك وهلكوا في الدنيا قبل الآخرة، واختلفت وسائل إهلاكهم بسبب اختلاف صور أعمالهم، وهذا مما يشهد للمناسبة بين العمل والجزاء، فليس كل مَن كذّب بالقارعة نال نفس الجزاء بحسب الصورة وإن كان نال نفس الجزاء بحسب الجوهر بمعنى أنه نال الهلاك {فأهلكوا..فأهلكوا} لكن الفرق أن الأوائل أهلكوا بالطاغية والأواخر بريح صرصر عاتية، وهكذا فرعون أُهلك بالغرق إلى آخر ما أورده القرءآن في هذا الشأن الذي يكشف عن أن العاقبة لها جوهر وصور، والجوهر قد يكون واحداً وهو الهلاك، لكن الصور تختلف بين طاغية وريح وغرق وخسف وما إلى ذلك. حسناً. ما فائدة هذا الأمر بالنسبة لبحثنا؟

الجواب: هذا شاهد على مبدأ الحقيقة تدافع عن نفسها، وأن الأصل هو لهذا المبدأ. فالله تعالى الذي هو الحق هو الذي يتولّى الدفاع عن الحقائق خصوصاً الدينية الإيمانية منها. ومبدأ آخر هو أن عقاب التكذيب بالحقيقة يأتي من نفس التكذيب ونفس حلول الواقع الذي كذّب به المُكذِّب، بالتالي لا معنى لقول "إذا لم نعاقب الذين يكذّبون بالحقيقة ويتكلّمون ضدّها فإننا نكون قد تركناهم هملاً بدون عقوبة" فهذا التفكير خاطئ على مستويات كثيرة، فحتى لو افترضنا أننا عيّنا بالضبط ما هي "الحقيقة" في موضوع ما، وحتى إن افترضنا أننا كنّا أنصار الحقيقة والآخر خصم الحقيقة، فإن الاعتقاد بأن ترك خصوم الحقيقة يعني نجاتهم من العقوبة دنيا وآخرة هو أمر باطل قرءانياً بل وواقعياً. لا يوجد أحد يكذّب بحقيقة، صغيرة أو كبيرة، دينية أو دنيوية، إلا ويكون له جزاء عاجل غير آجل بدرجة أو بأخرى تتناسب مع مستوى تكذيبه ومجاله. ثمود وعاد وفرعون أمثلة على هذا الأمر.

إذن، الأصل والقاعدة العامّة لابد أن تكون هي ترك كل إنسان ليؤمن ويكفر بما شاء في أي أمر ديني أو دنيوي، وله أن يتكلّم بحسب ما في قلبه وما يراه. فإن هذا السلوك يتوافق مع المبادئ السابقة. وأي سلوك آخر يفترض أمراً باطلاً، وما قام على فرضية باطلة فهو باطل. هذا دليل.

دليل آخر هو تولّي الله معاقبة الذين يعصون رسله ويكذّبون بحقائق دينه. فثمود وعاد وفرعون وغيرهم لما كذّبوا وعصوا رسول ربّهم لم يكن الرسل الذين تولّوا معاقبتهم على هذا التكذيب والعصيان، بل جاء الهلاك بيد الله تعالى وفي هذه الدنيا. فليست كل عقوبة إلهية هي عقوبة أخروية، بل بعضها عقوبة دنيوية لكن الله تعالى يتولّى تنفيذها بواسطة جنود السموات والأرض كما شاء. فالطاغية والريح والماء وما أشبه من مخلوقات الطبيعة هم جنود في الجيش الإلهي الذي يتولّى به الله معاقبة مَن يخالف أمر دينه إن شاء. فما يتعلّق بالقلب والمواقف الدينية والقول فيها والفعل المتعلّق بها (أي التكذيب والعصيان، أو التصديق والطاعة) هي أمور مختصّة بالله تعالى، وليس لإنسان أن يحاكم إنساناً بسببها حصراً. كل مجال من الأعمال له أنواع من العقوبات. فالمجال الديني له نوع العقوبة الطبيعية والأخروية. والمجال الدنيوي البشري العدواني له نوع العقوبة البشرية الحكومية. وهكذا نجد القرءآن

يمشي على نسق واحد من أوّله إلى هذه المرحلة، وسنرى ما هو الحال في السور القادمة. في هذه الآيات المختصّة بتكذيب ثمود وعاد وفرعون مثلاً، نجد الأمر على القاعدة، أي بما أن تكذيبهم كان بأمر إيماني، وعصيانهم لرسول ربّهم هو عصيان متعلّق بأمر ديني، كانت عقوبتهم بالرغم من كونها في الدنيا إلا أنها كانت طبيعية الصورة، أي على يد جنود الله السماويين والأرضيين من غير المؤمنين البشريين بمعنى أنها ليست حكماً من قبيل قتل القاتل وقطع السارق. وهذا شاهد آخر على ما تقدَّم في الدليل السابق من كون ترك المكذّب العاصي في أمر الدين لا يعني تركه هملاً بغير عقوبة بل له عقوبة لكنها بيد الله ومختّصة به تعالى لم يوكّل أحداً من الناس بإقاماتها على سبيل الشريعة وقضاء الحكام كما فعل في مجالات أخرى من قبيل المنازعات المالية مثلاً "لا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالباطل".

عدم الاعتداء على سلطان الله تعالى هو من أكبر علامات الإيمان الصادق في هذه الدنيا. والإنسان الذي يريد أن يحشر أنفه ويمدّ يده في كل مجال من أعمال الناس هو عادةً بل دائماً طاغية بل كافراً إن حققت الأمر. سلطان الله ليس أخروي محض، بل دنيوي أيضاً، وله مجالات لا يحقّ لأحد من البشر التدخّل فيها، وعلى رأس هذه الأمور كما رأينا إلى الآن، المواقف الدينية والتصريحات الكلامية، فهذه من صلة الإنسان بربّه جوهرياً، ثم إن شاء التنازل عن شئ منها طوعاً وبكامل إرادته الحرّة السليمة فتلك قضية أخرى وإن كانت غير محبّذة وينبغي البعد عنها قدر الإمكان لأنها تُنقص من إنسانيته بقدر انتقاصه منها.

١٠١١-{...ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذٍ ثمانية.}

أقول: هذه الآية من ضمن آيات أخرى في القرءآن تشهد على بطلان فكرة "الكلام الذي يحتمل أن يؤدي إلى فتنة واختلاف بين الناس لابد من منع انتشاره أو معاقبة أصحابه أو كلاهما". وأقلّ ما يدلّ على بطلان هذه الفكرة هو أن القرءان نفسه ملئ بمثل هذا الكلام الذي أدّى في الماضي ولا يزال يؤدي إلى يومنا هذا إلى ما يسمّيه هؤلاء "فتنة واختلاف بين الناس".

ومن مواضع ذلك قوله تعالى هنا {ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية}. أي مسألة هل الله محدود؟ هل الله جسم؟ هل الله شئ من بين الأشياء؟ هذه المسائل الخطيرة والكبيرة والجوهرية والتي لها آثار بعيدة المدى لمن يفهم أبعاد القضايا، اختلف فيها الإسلاميون من النقيض إلى النقيض وما بينهما. فمنهم مَن منع الكلام في معنى مثل هذه الآيات أصلاً، وهذا اعتراف ضمني بأن هذه الآيات تُسبب حرجاً فكرياً وعقائدياً وتسبب حيرة بالنسبة لهم لأنهم إذا أخذوا موقفاً منها وجدوا أنفسهم يعارضون أصلاً لا يستطيعون الاعتراف بمعارضته وإذا أخذوا الموقف المقابل وجدوا أنفسهم أيضاً يعارضون شيئاً لا يستطيعون الاعتراف بمعارضته فانتهوا إلى نتيجة ظنّوا أنها مُرضية وهي "التوقّف" أو "عدم الخوض" أو "عدم الكلام" أو "عدم السؤال" عن معنى هذه الآيات. ومنهم مَن أخذ موقفاً محدداً منها، وعارض المواقف المحتملة الأخرى، بل أنكر وجود احتمالات أصلاً في الآية، ومن هؤلاء مثلاً مَن قال "نعم الله له حدّ، وهو جسم لكنه لا كالأجسام". وبدأ الفرق الآخر يطعن في هؤلاء ويقول: إذا كان الله محدوداً فما الذي يحدّه؟ إذن هو مقهور في هذا الحدّ مثل أي كائن محدود آخر، فما الذي جعله إلهاً وكيف صار إلهاً وهو مجرّد محدود مقهور مثل البقية، وهذا شئ لا يُعقَل. وكذلك عارضوهم في الجسمية. واتّخذ هؤلاء موقفاً معارضاً مضمونه: الله ليس على عرش بمعنى جسم على جسم ولا كائن يستطيع أن يحمل الله لا ثمانية ولا ثمانمائة ألف فإن الله لا وزن له حتى يحمله أحد مثل كيس خضروات مثلاً والعياذ بالله.

لكن الله لا حدّ له ولا جسم له. بل هو منزّه عن المكان وعن الجسمية. واشتعلت الخصومة. وقال الفريق الآخر المجسّم لهم "إذن قول القرءان يحمل عرش ربّم فوقهم غير صحيح؟ القرءآن لا يحسن التعبير عن معانيه؟ كيف يكون عرش الله والله ليس فوقه؟ كيف يكون عرش الله يحمله ملائكة الله ومع ذلك الله ليس محمولاً ولا العرش حامله؟ أنتم تحرّفون القرءان ولا تبالون به". فردّ الفريق الآخر" لكن في القرءان آيات أخرى تشهد بما نقوله، فإن الله هو الذي خلق كل شئ، والعرش والملائكة من الأشياء، فهل كان مُعلَّقا في العدم قبل أن يخلق هؤلاء؟ والله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فليس قبله ولا بعده ولا فوقه ولا تحته أي شئ". فردّ الفريق المجسّم "فتقولون القرءآن متناقض إذاً، ويختلف بعضه مع بعض، إذن هو ليس من عند الله بحسب آية ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً". وجاء الفريق المحايد الواقف موقف سويسري من هذا النقاش، وقال "يا جماعة الخير، نرجوكم كفّوا عن هذه الخصومة فإن الناس افتتنوا". فردّ عليهم المجسّم والمنزّه "تريدوننا أن لا نقرأ ونتدبّر القرءان كما أمر الله؟". فردّ السويسريون "القرءآن طويل عريض، وفيه آيات كثيرة، فدعوا هذه الايات وتدبّوا في غيرها، ها انظروا إلى آيات الربا والجهاد والأخلاق الحسنة فتدبّوا فيها كما تشاؤون". وهلمّ جرّاً، وهلمّ جرّاً. وإن شئنا كتبنا مسرحية لها فصول وفصول من الاختلاف حول معنى آيات مثل {يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية} مع العلم أنها ستكون مسرحية بعض فصولها الواقعية وحوادثها التاريخية والحاضرة هي أعمال عنف دموي واختلاف حزبي بأسوأ المعاني. فالذي يريد أن يمنع انتشار أي كلام يؤدي إلى اختلاف فكري وديني بل وسياسي، فليبدأ إن تجرأ بمنع القرءان من الانتشار ومعاقبة مَن يتلون القرءان آناء الليل وأطراف النهار. وإن لم يتجرأ أو لم يقبل مثل هذا الموقف، حسناً، قد أحسن الاختيار، لكن فليلتزم باللازم الضروري وهو ترك تلك الفكرة الطغيانية الخبيثة، وليترك كلام الناس حرّاً من عدوانه. وجود القرءآن وقبول القرءان من الشهود العدول في قضية تحرير البيان.

١٠١٢-{فأمّا مَن أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه...وأمّا مَن أوتي كتابه بشماله فيقوا يا ليتني لم أوتَ كتابيه. ولم أدرِ ما حسابيه.}

أقول: لاحظ الفرق بين الإنسان الذي يعلم أن أعماله خير والذي يعلم أن أعماله شرّ. الذي يعلم أن أعماله خير يريد نشرها وتعريف الآخرين بها. الذي يعلم أنها شرّ ليس فقط لا يريد إعلام الآخرين بها بل إنّه نفسه يعارض حتى درايته بها ويتمنّى لو لم يدر بها ويعرفها وتُعرَض عليه.

هذه الآيات تكشف عن حقيقة من حقائق النفس الإنسانية. وبما أن أعمال الناس وأحكامهم تنبني على حقائق نفوسهم أو تصوّراتنا عن تلك الحقائق، كما هو معلوم من تتبع كل رأي أو حكم أو سلوك أو قانون، فالنتيجة أن تغيّر نظرتنا للنفس يقتضي تغيّر طريقتنا في العمل والحكم والتقنين.

لاحظ صاحب الشرّ ماذا يقول. {يا ليتني لم أوتَ كتابيه}. هنا رفض لعرض كتاب أعماله عليه، أي رفض لشئ خارجي فُرِض عليه تقبّله. لكن دقق في عبارته التالية {ولم أدرِ ما حسابيه} هنا اعتراضه ليس على الحساب وما يقتضيه حسابه المبني على كتاب أعماله، كلّا ليس هذا قصده، لأنه لم يقل "ولم أُحاسَب على أعمالي" مثلاً أو شئ من هذا القبيل. بل إن اعتراضه كان على نفس درايته بحسابه. أي كان يرفض درايته، أي وعيه وإدراكه وعلمه ومعرفته، أي هو لا يريد حتى الأثر الذهني والعقلي الذي حصل له. {ولم أدرِ ما حسابيه}. فهنا هو لا يرفض شئ جاءه من الخارج كما فعل في العبارة الأولى، بل يرفض شئ حصل له في الداخل، في داخله هو، في ذهنه هو. وهذا بالضبط ما نجده عند جميع الطغاة والمجرمين والمعتدين الذين يرفضون من جهة أن يتحدّث الناس عن أعمالهم، وهذا يوازي رفض

الكتاب المعبّر عنه في الآية الأولى {يا ليتني لم أوتَ كتابيه}، ومن جهة أخرى يرفضون حتى توعية مَن حولهم لهم بما يفعلونه وحقيقته وآثاره السلبية ولذلك تجد حاشيتهم تخشاهم وينافقونهم ويمتلّقون لهم، وهذا يوازي رفض الدراية المعبّر عنه في الآية الثانية {ولم أدرِ ما حسابيه}. بل يتجاوز الأمر مجرّد رفضهم لمن يبثّ فيهم الوعي بواسطة الكتاب والكلام، لكنهم يرفضون حتى الاعتراف بوجود ما لا يريدونه، ويعكسون الواقع لو استطاعوا ولو في أذهانهم ويتخيّلون الأمور على غير ما هي عليه فقط لتوافق نفسيتهم الرافضة لمثل هذا الأمر.

علمنا بمثل هذه الأمور، المشهود لجوهرها في القرءآن وفي أكثر من آية وليس فقط في هذه الآيات هنا، والمشهود لها أيضاً بما نعلمه من مراقبة نفوسنا ونفوس الناس حولنا ومن مضى قبلنا، أقول علمنا بمثل هذه الأمور يؤدي إلى تغيير نظرتنا إلى قضية الكلام في المجتمع. فمثلاً، الذي يقول :علينا أن نعاقب على التعبير في العلن وإن كنّا نسمح بنصيحة ولي الأمر في السرّ. مثل هذا التفكير هراء بحت. لأن من يسمّونه "ولي الأمر"، الذي هو عادة رأس العصابة الشريرة في أي مجتمع، مثل هذا ينطبق عليه المبدأ الكامن في صاحب الشمال الذي يقول {يا ليتني لم أوتَ كتابيه. ولم أدرِ ما حسابيه}. فهذا لا يرى أصلاً أن ما يأتيه شرّ، وإن كان شرّاً فهو لا يريد أصلاً أن يدري بأنه شرّ، وفي حال تم إخباره به فإن سبعين خدعة من خدع النفس والذهن والفلسفة الجاهزة ستكون بالمرصاد لأي محاولة لثنيه عن طريقه الآثم والمجرم. انتظار الشرير ليكون خيّراً يشبه انتظار النار لتصير ماءً عذباً، آمال مغرقة في الوهم والبطلان. كلّا. لابد من ترك الكلام في كل أمور المجتمع حرّة من العقوبات القانونية ومفتوحة على مصراعيها، وخصوصاً وبالأخصّ وتحديداً حين يكون الكلام نقدياً ومعارضاً ورافضاً ومكذّباً بما هو شائع في المجتمع ومقبول من العامّة وبالأخصّ ممن في السلطة. فإن هؤلاء أبعد مَن يكون عن الاعتراف بالأمور وقبول الدراية بها، ولذلك لابد من إحداث زخم اجتماعي وصراخ عامّ حتى تكون حركة جماهير الناس باتجاه معيّن مُلجئة لهم إلى السير بنفس هذا الاتجاه أو التعرّض لسخط وثورة الجماهير.

الإنسان المخطئ عادة يكره المواجهة ويكره الدراية، هذه الحقيقة تفرض علينا إن أردنا لأنفسنا الخير أن لا نترك سلطة تحديد ما هو مضمون الكلام الذي سنواجهه به أو نعلنه حتى يضطرّ إلى الدراية به، لا نترك هذه السلطة تحت يده ولا يد أي إنسان آخر حتى يحدد مضمون المواجهة والدراية. عدو الشئ بالطبع لا يؤتَمَن على الشئ. ولذلك انظر في كل مجتمع وضع هذه الأمانة بيد مَن في السلطة ولو كان باختيارهم وتفويضهم، وسترى المصائب تتوالى عليهم والأكاذيب شائعة بينهم، فما ظنّك إذا لم تكن السلطة أصلاً باختيارهم وتفويضهم بل بإجبارهم وإكراههم كما هو الحال في مجتمعات الإسلاميين منذ بدء تاريخهم تقريباً وإلى يومنا هذا.

١٠١٣-{فلا أُقسم بما تُصبرون. وما لا تبصرون. إنّه لقول رسول كريم. وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون. ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكّرون. تنزيل من ربّ العالمين.}

أقول: هذه الآيات تشهد لمبدأ الرد على الكلمة بالكلمة، وإثبات المنفي ونفي المُثبت واعتبار ذلك كافياً في الردّ على الخصم ببساطة وعدل.

فقول الرسول كانوا يعتبرون القرءان كلام محمد، وهو شاعر أو كاهن، ولا علاقة لربّ العالمين به. فجاء القرءآن وردّ على هذه الأمور بعكسها والسلام. فهم كانوا يؤكدون ويجزمون بما قالوه، فجاء القرءآن بآية {فلا أقسم بما تصبرون وما لا تبصرون.}. وهم كانوا يعتبرونه كلام محمد فجاء القرءان بآية {إنه لقول رسول كريم} أي جبريل {تنزيل من رب العالمين}. وهم كانوا يعتبرون محمداً شاعراً أو كاهناً، فنفى

القرءان ما أثبتوه {ما هو بقول شاعر} و {ما هو بقول كاهن}. ثم نقدهم على مواقفهم هذه بأنها مواقف قليلة الإيمان قليلة التذكّر. والسلام.

الذي يرى أن إثبات الباطل ونفي الحق جريمة، فليعكس أثر هذه الجريمة بأن يُثبت الحق وينفي الباطل. ما الحاجة إلى ما وراء ذلك من اجراءات عدوانية وجرائم دموية وتقييد للحرية. مشكلتك أنه قال عن محمد مثلاً {شاعر..كاهن}. حسناً. قل أنت {ما هو بقول شاعر..ولا بقول كاهن}. المصيبة الكونية التي أحدثها الخصم باعتبار محمد شاعراً أو كاهناً، تستطيع عكسها أنت بنفس الطريقة وهي أن تعكس ما قاله وتثبت ضدّه الذي تؤمن به. نفس هذا الأمر ينطبق على جميع الأمور. مثلاً، شخص وصفك بأنه خبيث وكاذب ودجّال ونصّاب. لماذا تضربه وتقتله وتعتدي عليه وتسجنه. بكل بساطة اخرج وقل "أنا لست خبيثاً ولا كاذباً ولا دجّالاً ولا نصّاباً". فإن كان مجرّد كلامه سيؤدي إلى شئ، وكان للكلام هذه القوّة الوجودية كما تعتقد، حسناً، فالمفترض أن يكون لكلامك-وهو كلام مثل كلامه وألفاظ مثل ألفاظه وحروف مثل حروفه-مثل تأثيره، فاخرج واعكس الأمر ويكون ذلك هو الردّ العادل على كلامه الذي تعتقد أنت بأنه من عين الباطل.

إثبات ما نفاه خصمك، ونفي ما أثبته خصمك، هو العدل في باب القول.

١٠١٤-{ولو تقوَّل علينا بعض الأقاويل. لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين. فما منكم من أحد عنه حاجزين.}

أقول: التقوّل على الله ما لم يقله، جريمة في حقّ الله. وهي جريمة كلامية. فما هي عقوبتها؟ هل فوّض الله عقوبتها لأحد من الناس؟ كلّا. ذكر هنا بالضبط ما سيفعله الله في حقّ مَن يتقوّل عليه، وليس ضمنه تفويض أحد من الناس بمعاقبة المتقوّل، ولا أن الله وضع طريقة لنكتشف بها المتقوّل عليه ثم نعاقبه في حال تبيّن كذبه على الله بحسب هذه الطريقة. لم يفعل الله شيئاً من ذلك التفويض للبشر. بل قال {ولو تقوَّل علينا بعض الأقاويل}. هنا وصف الجريمة. الآن ما هي العقوبة؟ العقوبة كلّها إلهية وبيد الله تعالى. {لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين}. الله هو الذي سيأخذ ما سيأخذه، وهو الذي سيقطع ما سيقطعه. أيا كان معنى اليمين والوتين هنا فهذا لا يهمّنا كثيراً في هذا البحث. المهم أن الله لم يفوّض أحداً من البشر ليعاقب غيره من البشر في حال تقوّل على الله الأقاويل. وهذا شاهد مباشر على عدم تفويض الله لأحد من الناس للمعاقبة في قضايا الأقوال والكلام. هذا بالنسبة للأقوال التي هي "تقوّل" على الله أي كذب عليه ومختلقة نسبتها إليه بالحق والصدق، أي التي نعلم قطعاً أنها مكذوبة على الله. فما ظنّك بالحرية المستحقّة للأقوال التي لا نعرف إن كان الله قالها أم لا من الأساس، أو قصد معناها بالكلّية. بعبارة أوضح: إذا كان الله لم يفوّض أحداً من الناس لمعاقبة الذي يتقوّل عليه الأقاويل الثابت أنها تقوّل عليه، فمن باب أولى وألف أولى أن لا يكون لأحد من الناس دخل ولا شأن في معاقبة أحد من الناس على قول لا يعلم أصلاً إن كان الله قد قاله أو ألهمه أو أوحى به أو نفثه في روعه أو حدّثه به أو أراه إيّاه في رؤيا أو أنطقه به أو علّمه إيّاه. الحرية للقول الكاذب ثابتة فالحرية للقول المجهولة صفته أو المشكوك في صفته ثابتة من باب أولى.

١٠١٥-{وإنّه لتذكرة للمتّقين. وإنّا لنعلم أن منكم مكذّبين. وإنّه لحسرة على الكافرين. وإنّه لحقّ اليقين. فسبِّح باسم ربّك العظيم.}

أقول: القرءآن هو المقصود بأنّه {تذكرة للمتقّين} إلى آخر الآيات. وقوله {وإنّا لنعلم أن منكم مكذّبين} أي مكذّبين بالقرءآن وما ورد في السياق. والكلام من آية ٣٩ إلى هنا كلّه عن القرءان من زاوية أو أخرى كما يظهر من قراءة الآيات.

الله يعلم أن من الناس مكذّبين بالقرءآن وكافرين به. هذا بالرغم من أنه تذكرة للمتقّين وحق اليقين. فما الذي أمر الله به رسوله بهذا الخصوص؟ لم يأمره بشئ إلا شئ واحد وهو {فسبِّح باسم ربّك العظيم}. لم يأمره بمعاقبة المكذّبين أو قتال الكافرين لأنهم كافرين بالقرءآن. لم يأمره بأن يجبر أحداً ليُظهر أنه من المتقّين المتمسّكين بالقرءآن، أو يأمره بإجبار وإكراه الناس على إعلان أنهم يعتقدون بأن القرءآن هو حق اليقين. ولا شئ من كل هذا ورد في الآيات وأمر الله به رسوله. الأمر الوحيد الوارد هنا هو الأمر بالتسبيح {فسبِّح باسم ربّك العظيم}. والباقي أخبار ومجادلات وبيانات وجودية عن حقيقة القرءآن. أمّا الأمر وكيفية التعامل مع وجود المكذّبين والكافرين بالقرءآن، الذي هو كلام عربي في نهاية المطاف، فلم يأت إلا أمر واحد لا علاقة له بمعاقبة هؤلاء ولا الاعتداء عليهم ولا إكراههم على شئ. {فسبّح اسم ربّك العظيم}. هذا هو الأمر الشرعي. ترى حولك مكذّبين ؟ حسناً، سبّح باسم ربّك العظيم. نعم، بيّن لهم وجادلهم وتكلّم معهم، فهذا كلام مع كلام، لكن هل أمرك الله بشئ حتى تمنع وجود مكذّبين بالقرءان؟ كلّا. بل الله يعلم {أن منكم مكذّبين}، فالله لا يجهل هذه الحقيقة حتى يأتي من يضع قوانين من عند نفسه ليتعامل معها، وكأن الله لم يعلم بها. كلّا. الله يعلم هذه الحقيقة، وهي وجود مكذّبين بالقرءآن، وهذه الحقيقة لن تتغيّر في الدنيا. فماذا نعمل؟ نبيّن ونسبّح ربّنا العظيم بحسب ما دلّ عليه القرءآن الذي نعلمه ونؤمن به. وليس لنا سلطان وراء ذلك بخصوص هذا الأمر.

خلاصة المبادئ المتعلّقة بمسألة الكلام المستنبطة من هذه السورة:

أوّلاً، الحقيقة تدافع عن نفسها بنفس وجودها.

ثانياً، عقوبة التكذيب بالواقع تأتي بالواقع نفسه.

ثالثاً، لا يجوز منع تداول الكلام المؤدي إلى اختلاف الناس ولو في أكبر القضايا.

رابعاً، الإنسان يكره بطبعه عادةً سماع أخطائه وآثاره السيئة، ولذلك يجب تحرير الكلمة في المجتمع.

خامساً، الرد العادل على الكلام الباطل هو بإثبات ما ينفيه ونفي ما يثبته.

سادساً، الله وحده يتولّى معاقبة من يتكلّم ضدّه ويعارض دينه ويعصي رسله.

والحمد لله رب العالمين.

١٠١٦-{ فاصبر صبراً جميلاً. إنّهم يرونه بعيداً. ونراه قريباً.}

أقول: الكلمة تتبع الرؤية، حسب بعض الاعتبارات. والرؤية ترجع إلى الرائي وإلى المرئي. فإذا كان الرائي يختلف في تكوينه عن الرائي الآخر، فلابد بالضرورة الوجودية من اختلاف رؤيتهما، وبما أن الضرورة الوجودية قضت باختلاف رؤيتهما فالضرورة الوجودية أيضاً ستحكم باختلاف كلمتهما المعبّرة عن رؤيتهما. هذا بالنسبة للرائي. والمرئي أيضاً، وهو الموجودات والعلاقات بينهما، أيضاً قد يكون بنفسه يحتمل تعدد رؤية الخلق لها. وإذا كان المرئي يقتضي بذاته هذا التعدد، فالضرورة الوجودية أيضاً تحكم باختلاف الرؤية وبالتالي اختلاف الكلمة المعبّرة عن الرؤية. باختصار، بما أن الوجود كما هو، وهو الحق المخلوق بالحق كما صرَّح القرءآن كثيراً، يقتضي تعدد الرؤية، فنفس الوجود أي الحق يقتضي قبول تعدد الكلمة المعبّرة عن الرؤية.

ومن هذا المنطلق المعقول بنفسه نرجع إلى الآيات في أوّل سورة المعارج. {إنّهم يرونه بعيداً. ونراه قريباً}. لاحظ هنا الاختلاف بين الرائي والرائي، أي بين البشر أو الكفّار من جهة، وبين الملائكة أو الله من جهة أخرى. {إنّهم يرونه..ونراه}. فهنا فرق بين رائي ورائي، لأن البشر ليس مثل الملائكة، ولا الملائكة مثل البشر، في التكوين الوجودي والعقل والقوّة وما إلى ذلك من الظروف الكونية. هذا بالنسبة للرائي. وأمّا المرئي الذي هو الآخرة أو الوصول إلى الله حسب الزوايا المتعددة لرؤية الآيات السابقة من أوّل سورة المعارج {سأل سائل بعذاب واقع. للكافرين ليس له دافع. من الله ذي المعارج. تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. فاصبر صبراً جميلاً. إنهم يرونه بعيداً. ونراه قريباً}. فضمير {يرونه..نراه} يرجع على ماذا؟ إذا قلنا أنه يرجع على العذاب الواقع، أي يوم القيامة والآخرة بشكل عام، فهذا احتمال صحيح. وإذا قلنا أنه يرجع إلى الوصول إلى الله في المعراج الصعودي إليه تعالى المذكور في آية {تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة} على اعتبار أن الخمسين ألف سنة تبدو مشواراً طويلاً بعيداً جدّاً بالنسبة للبشر الذين يعيشون في قيود زمنية ضيّقة جدّاً حتى أن انتظار عشرة دقائق قد تبدو لهم عذاباً قاتلاً في بعض الأحيان ومُشعلة لغضبهم وقتالهم، فبالنسبة لهؤلاء يبدو معراج مدّته خمسين ألف سنة بعيداً جدّاً. فالآيات تحتمل أن المرئي هو الآخرة أو الوصول إلى الله تعالى، وكلاهما صحيح باعتبار خاص كما لا يخفى على أهل التدبر. فعلى اعتبار أن المرئي هو الآخرة، نفهم أن طبيعة الآخرة تحتمل تعدد الرؤية، فالبعض يراها بعيدة والبعض الآخر يراها قريبة. وكذلك الحال بالنسبة للوصول إلى الله في المعراج، فالبعض يراه بعيداً والبعض الآخر يراه قريباً. لاحظ إذن أن الرائي والمرئي اختلفا إلى حدّ انتج رؤية مختلفة، وبالتالي إذا عبَّر كل واحد عن رؤيته ستختلف كلمته بالضرورة. وهذا لا يرجع إلى احتيال أو كذب أو نفاق، كلّا، بل التعبير الصادق المباشر عن وجدان الرآئي سيقتضي مثل هذا الاختلاف في الكلمة. وما يرجع إلى حقيقة وجودية ضرورية سلمية، لا يمكن اعتباره-في ظلّ العدالة- جريمة قانونية. وهذا هو حال الناس، وهذا واحد من أكبر القواعد وأرسخها للاحتجاج لصالح تحرير التعبير من القيود القانونية في المجتمعات العادلة والعاقلة ولو بدرجة متوسّطة.

فماذا تفعل أنت يا مَن ترى رؤية تختلف عن رؤية غيرك، هل ستسعى لإجبارهم على رؤيته ما تراه أنت؟ مستحيل، لا يمكن تركيب عيون في قلوب الناس مثل عيونك ليروا مثل رؤيتك. هل ستسعى لإكراههم حتى لا يعبّروا عن رؤيتهم المخالفة لرؤيتك؟ ليس في الآيات أمر بذلك. بل الأمر الوارد في

الآيات لهذه المسألة وغيرها هو أمر واحد تكرر بأشكال متعددة في طول القرءآن وعرضه وهو {فاصبر صبراً جميلاً}. حتى إن كانت رؤية غيرك مؤلمة لك ومزعجة لعقلك، فعليك أن تصبر، والصبر لا يكون إلا في أمر مكروه بدرجة ما ومنه جاء لفظ "الصبر". فالصبر لا يكون على المحبوب. ومن هنا لا يمكن أن توجد حرية كلام في مجتمع لا يوجد فيه صبر أو ما هو أحسن من الصبر وهو الفهم العميق للوجود، لكن الصبر ضروري على أية حال بالنسبة للنفسيات المحدودة والنسبية للبشر. إرادتك لتحرير الكلمة في مجتمعك تعني ضمن ما تعني إرادتك سماع كلام تكرهه من غيرك كما أنه يعني قدرتك بسلام وأمان للتعبير عن رؤية يكرهها غيرك. فكما أنك تريد من غيرك أن يصبر على رؤيتك وتعبيرك عنها، كذلك لابد من أن تصبر أنت على رؤيته وتعبيره عنها. الصبر الجميل أساس كل مجتمع حر جميل. والصبر أساس كل مجتمع حرّ. وبهذا جاء الأمر الإلهي للنبي {فاصبر صبراً جميلاً. إنّهم يرونه بعيداً. ونراه قريباً}. وهكذا في كل أمر وكل رؤية. لأن عقولنا ونفوسنا ووجداننا وإرادتنا تختلف عن غيرنا، فبالضرورة ستختلف رؤيتنا وبالتالي كلمتنا. فاصبر وطالب غيرك بالصبر، وعلى هذه القاعدة تقوم المجتمعات الكريمة ولو بقدر.

١٠١٧-{يُبصّرونهم يودّ المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذٍ ببنيه. وصاحبته وأخيه. وفصيلته التي تؤيه. ومَن في الأرض جميعاً ثم ينجيه.}

أقول: كل إنسان فرد. والفردية هنا حقيقة جوهرية لا يمكن لأي علاقات ثانوية أن تمحوها أو تزيلها أو تبيدها. نعم، في ظلّ المجتمعات البشرية يتم السعي منذ الصغر لمحو أو تخفيف حِدّة فردية الإنسان، وذلك بطرق متعددة تُسمّى عادة "التربية والتعليم". و"التربية" أو "التهذيب" أو "الأدب" هو عبارات تخفي وراءها حقيقة مهمّة وهي كلّها تدور حول قمع فردية الإنسان، وفرديته تعني عقله وإرادته وتعبيره عنهما بأقواله وأفعاله. فيتمّ السعي لتقييد العقول بالعقائد والفلسفات والتقاليد والرؤى الوجودية والكونية الخاصّة المناسبة لأفكار ومصالح سادة وكبراء أي مجتمع في العادة. ويتم تقييد الإرادة ضمناً بتقييد العقل في الدرجة السابقة وكذلك يتم تقييدها بوضع صور أخلاقية وقِيَم وأغراض وأهداف للحياة تُصوَّر للطفل فمن فوقه كأنّها هي الأغراض الوجودية والكونية الوحيدة بل هي عين غرض الخالق نفسه من الكون أو غرض الطبيعة أو ما أشبه من الأشياء المنفصلة عن الإنسان والتي يُراد إقناعه بأنها تحكمه من خارجه وتحكم كل مساره ويجب عليه الخضوع عليها أو لا يمكنه إلا الخضوع لها مع وجوب تصديقه بأنه لا يمكنه إلا الخضوع لها والذي سينتج الخضوع ولو بالإيحاء والتكرار والزرع في اللاوعي. ثم في حال لم يفلح التقييد العقلي والتأطير الإرادي، تأتي العقوبات الأسرية والعشائرية والبلدية والحكومية لتدرع الفرد عن قول بعض الأشياء، أو فعل بعض الأشياء. بعض سنوات وسنوات من عملية القتل والبتر والتأطير والقمع والإخفاء والتغطية، قد ينسى الإنسان نفسه أنه فرد حقيقي. بل يتمّ التعامل معه ك"حيوان اجتماعي" بالذات والطبيعة. مع الإعراض التام عن كل الحقائق والظواهر المُبطلة لمثل هذا التصوّر، والتي أقلّها نفس محاولات تغيير وقمع وإخفاء فردية الإنسان بالتربية والتعليم والعقوبات والقوانين، ومنها أيضاً شواهد الإجرام والخروج المتكرر ولو في السرّ عن تلك القيود، والثورات والخطط والعبارات الدالّة على التذمّر وبغض المجتمع وما أشبه. لكن ضع كل هذا جانباً. يوجد معيار ذكره القرءان يكشف مباشرة عن الفردية الحقيقية للإنسان، كل إنسان، وهذا المعيار أوضح وأصرح وأسرع في الدلالة من أي معيار ونقاش آخر. المعيار في كلمة واحدة هو : العذاب.

لا الأبناء ولا الصاحبة ولا الإخوان ولا الفصيلة ولا أي نوع من الناس، خروجوا من بدنك أو خرجت من بدنهم، اتصلهم بهم روحياً وعقلياً أو لا، انتفعت بهم أو لا، أيّا كان الكائن في هذا الكون كلّه، لا يوجد أحد من الناس، وعلى التحقيق من الخلق كلّهم، يصبر على التعذيب من أجل غيره بل هو على استعداد أن يتخلّى عن الجميع ويلقيهم بنفسه في العذاب بدلاً منه إن كان هذا هو طريق خلاصه هو. لكن قد تقول: كيف ونحن نرى الإنسان يتحمّل التعذيب من أجل غيره بأشكال مختلفة وليس فقط التعذيب بالحديد والنار بل حتى كل مكروه كالأمّ التي تلقي نفسها أمام ولدها لتحميه وما أشبه. الردّ على ذلك: نعم، درجة معيّنة من التعذيب، أو في لحظات الغفلة وردّ الفعل السريع غير الواعي بالتفاصيل. نعم في هاتين الحالتين يمكن أن نرى إنساناً معيّناً يتحمّل تعذيباً للحفاظ على علاقة فكرية أو شخصية ما، كالذي يدفاع عن عقيدته أو يداع عن عائلته مثلاً. هذه القابلية راجعة إلى اعتبارات منها التربية السابقة، ومنها اعتبارات ذاتية كالذي يرى نفسه في هؤلاء بدرجة ما. لكن ليس هذا المقصود التام بالمعيار القرءآن للتعذيب الكاشف عن الفردية الحقيقية الجوهرية للإنسان واستقلاليته الذاتية عن جميع العلاقات الفكرية والشخصية. المعيار القرءآن هو عذاب له درجة عالية في الشدّة، ولا نهاية له في الزمن، مع حضور تامّ للوعي وشعور تامّ بتفاصيل الأمور. أي عذاب مطلق مع يقظة مطلقة. هذا هو عذاب الآخرة الذي تجلّيه سيجعل المجرم يودّ {لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه} والبقية، وحتى الافتداء ب{مَن في الأرض جميعاً} وهنا {مَن} تعبّر عن الأشخاص والكائنات الحيّة، وفي آية أخرى لها نفس هذا المضمون العام ذكر الافتداء بأموال الأرض كلّها، وهي عبارة عن الأشياء والكائنات غير الحيّة. أي الافتداء بكل شخص وشئ من أجل خلاص النفس من العذاب. وهذا كاشف عن الفردية والاستقلالية الذاتية للإنسان.

بناء على هذه الفردية، ندخل إلى مسألتنا. بما أننا نعلم أن الإنسان فرد، وأي مقاومة لهذه الفردية ستكون مقاومة لحقيقة وجودية ضرورية. وبما أننا نعلم أن مقاومة الواقع نهايتها الخسارة الحتمية. فالطريق الأسلم والأكمل هو إبقاء الفردية على ما هي عليه بأكبر قدر ممكن، وجعل الاستثناء المقيّد الشديد التقييد والذي لابد من وضع عبء إثبات ضرورته القصوى على مَن يأتي به وليس على مَن ينفيه هو الشئ القليل الذي تقبل به المجتمعات. الحرية تعني إظهار الفردية. القانون يعني إبطال الفردية. فالأصالة للحرية، والاستثناء للقانون. هذه هي الحالية السليمة لأي مجتمع يعقل ما ينفعه ويسير في ما يسرّه ويرفعه.

الإنسان يكشف عن فرديته الباطنية (عقله وإرادته ووجدانه العامّ)، عن طريق واحد من أمرين: قول أو فعل. هذه هي القسمة العامّة وإن كان التفصيل فيها وارداً بل مهمّاً. لكن القسمة العامّة هي القول أو الفعل. وهذا أيضاً ما ورد في القرءان وإن كان مشهوداً لكل واحد في نفسه، كما في آية "لم تقولون ما لا تفعلون.". فمدار إظهار البواطن عن القول والفعل.

الطريق الأسلم هو تحرير القول مطلقاً، وتقييد الفعل استثناءاً. بذلك تبقى فردية الإنسان محفوظة بأكبر قدر ممكن في المجتمع. وحتّى بالنسبة للفعل، فالأصل أيضاً للحرية والإباحة، والاستثناء لوضع قانون يقيّد الأفعال. وحتّى هذا القانون، لابد من وضعه على أساس الحرية بمعنى أن يكون القانون موضوعاً على أساس شورى الأفراد في المجتمع. وعلى هذا الأساس، يقول مَن يشاء ما يشاء بدون أن يحسب حساب قانون ما. ثم الأفعال أيضاً تكون حرّة إلا ما وضعه مجمل الأفراد في المجتمع على أساس الشورى المبنية على القول الحر في البحث والجدال والاختيار الحر في الوضع.

المجتمع الذي ينبني على مراعاة فردية الإنسان هو المجتمع الإنساني. وما سواه لا يستحقّ هذه التسمية. بل هو وحوش فوق وحوش. هو مجتمع وحشي. ولتكن مجتمعاتنا إنسانية أيّها الناس !

١٠١٨-{والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون.}

أقول: العهد كلمة تصدر من المتعهّد تجاه طرف آخر على أساس العمل-قولاً أو فعلاً أو كلاهما والعادة أنها تنظّم الأفعال وإن أمكن الأقوال أحياناً-والعمل هذا سيكون في المستقبل أي بعد التعهّد لأن التعهّد لا يكون عن الماضي بالبديهة لأنه مضى، ولا عن الحاضر وقت التعهّد لأن وقت التعهّد الأطراف تتعهّد وتتباحث في مواضيع المعاهدة، فلا يبقى إلا المستقبل أي بعد إصدار التعهّد. فالعهد التزام بعمل مستقبلي، وهو كلمة. أي هو كلمة حاضرة تتضمّن تقييد أفعال الذات أو أقوالها أو كلاهما في المستقبل. فالعهد يتضمّن مسألتان من مسائل باب الكلام في الشريعة. المسألة الأولى: قيمة الكلمة الحاضرة. المسألة الثانية:تقييد الكلمة لاحقاً.

بالنسبة لقيمة الكلمة الحاضرة، أي نفس التعهّد، فمن الواضح لأصحاب العقل والعدل في كل مكان أن الإكراه على إنشاء معاهدة أو ما يُسمّى بعيوب الإرادة في القوانين عادة يُبطل قيمتها. لأن الكلمة الحاضرة لابد أن تكون معبّرة عن عقل وإرادة المتعهّد، فإذا كان متعرّضاً للإكراه فإنه لا يعبّر بذلك عن إرادته الصادقة، وإذا تعرّض للغش والخداع مثلاً فإنه لا يعبّر بذلك عن عقله الصادق. لابد من عدم وجود إكراه حاضر حتى يكون للكلمة الحاضرة قيمتها بالنسبة لمصدرها.

بالنسبة لتقييد الكلمة اللاحقة، أي مضمون التعهّد، فبناء على صدور التعهّد صحيحاً خالياً من الإكراه وغيره، يكون التعهّد قول شخص حرّ معبّراً بذلك عن إرادته الفردية، أي يكون بمثابة تقييد النفس للنفس، فإن شاء أن يقيّد نفسه بنفسه ويُلزمها بذلك تحت طائلة عقوبات معيّنة يرضاها لنفسه، فهو وما اختار لنفسه. ويكون مُلزماً بإلزام نفسه. فلم يخرج عن الحرية، كما لا يخرج عن الحرية إذا اختار أن يستيقظ كل يوم مع الفجر ويذهب للجري في الحديقة العامّة.

وتستطيع رؤية أخذ القرءان لهذا المعنى الحر في إنشاء العهد، من نفس قراءة الآيات ورؤية سياقها. فإن الآيات تتحدّث عن أمور كلّها يقدر الإنسان عادة على خرقها وإبطالها والعمل بضدّها. مثلاً، الصلاة، قد يصلّي وقد لا يصلّي. وكذلك حفظ الفروج، قد يقتصر على الأزواج وملك اليمين وقد يتعدّى ذلك إلى عمل قوم لوط مثلاً. وكذلك الأمر في مراعاة الأمانة، فقد يخون الأمانة وقد يراعيها. وعلى هذا النمط جاء خبر {والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون}. فالعهد لأنه صدر من حرّ فإنه قد لا يراعيه. فالأصل فيه والعادة بدرجة أو بأخرى هي أن لا يلتزم الإنسان بما أصدره بكامل حريّته من عهود. فاليوم يتعهّد بشئ، وغداً ينقضه. كما عمل المشركون مثلاً مع الرسول، راجع سورة التوبة، "أوكلّما عاهدوا عهداً نبذه فريقاً منهم". فالقرءآن هنا يصف قوماً ويمدحهم بأنهم يراعون عهدهم. وإذا كان هذا العهد صدر تحت الإكراه، فمن الواضح أن لا القرءآن ولا غيره يمدح مَن يلتزم به بل يجعل ذلك من أحكام التقية كما ورد في أي كلمة أخرى يقولها الإنسان تحت تأثير الإكراه. لكن بما أن العهد صدر تحت الحرية، وهو كلمة كتبها الشخص على نفسه كما كتب الله على نفسه الرحمة وألزم نفسه بوعوده الأخروية، فالذين يراعون عهدهم يتشبّهون بربّهم، ويعطون كلمتهم قيمة عالية بالتالي يعطون نفوسهم قيمة عالية. لا يمكن احترام إنسان لنفسه إذا لم يكن يحترم كلمته، لأن الكلمة شعاع النفس. نعم، الآيات هنا لا تتحدّث عن إجبار أحد على التعهّد بشئ، ولا حتى على الالتزام بالعهد، لكن مدح الذين يراعون عهدهم يفتح باب البحث في مراعاة العهد، وتوجد آيات أخرى تأمر بذلك وإن لم تكن هذه الآية تأمر بذلك مباشرة.

إذن، العهد كلمة يلتزم بها صاحبها بتقييد قوله أو فعله أو كلاهما في جهة معيّنة في المستقبل. وبذلك يكون تشريع العهد في القرءان كاشف عن إمكانية تقييد الإنسان لكلامه لكن بشرط أن لا يصدر تعهده تحت الإكراه وما يلحق به، وحينها يكون الإنسان ممدوحاً إن راعى عهده. وهذا فرع مبدأ الالتزام اللاحق بالالتزام السابق.

١٠١٩-{والذين هم بشهاداتهم قائمون.}

أقول: هذا خبر عن قوم محمودون في القرءآن. والشهادة كلمة. والقيام بها يعني تأديتها في وقت الحاجة إليها بدون تبديل ولا تحريف لها. أي هو حمد شخص لقوله كلام ما هو الشهادة. وكما ترى ليس في الآيات إكراه له لأن يشهد ويقوم بشهادته. وإنّما الآية خبرية كالسابقة التي في العهد. وبما أنّ الآية لا تشتمل على إكراه أحد على النطق بالشهادة والقيام بها، فإنّها لا تغيّر من مبدأ حرية الكلمة. كما أن الحمد على الصلاة في نفس السياق، والصلاة مشتملة على كلام، لا تخالف مبدأ حرية الكلمة لأنه ليس في الآيات إكراه لأحد ليصلّي من الأساس. فدعوة القرءآن هنا هي دعوة حُرّة لأحرار ليلتحقوا بأهل الأنوار، وبعبارة أوضح ختم بها الآيات {أولئك في جنّات مُكرَمون}. فبعض أن بدأ بذكر المصلّين، وانتهى بذكر المحافظة على الصلاة، وذكر ما بين ذلك الإنفاق والإيمان والفروج والأمانة والعهد والشهادة، ختم الباعث على كل ذلك بأنّه {في جنّات مكرمون}. إذن الباعث على كل ذلك إيماني وجداني، وليس إكراهي خارجي مُلجئ لمن لا يريده من الأساس ولم يلزم نفسه به. ففي هذه الآيات لم يذكر إكراهاً على شئ من كل ذلك. وما خرج باستثناء فقد ذكرناه في موضعه فلا نعيده.

١٠٢٠-{فما الذين كفروا قِبَلَك مهطعين...فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يُلاقوا يومهم الذي يوعدون. يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنّهم إلى نُصُبٍ يوفضون. خاشعة أبصارهم ترهقهم ذِلّة ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون.}

أقول: هذه الآية تبطل كل ما جاء به أهل التحريف من زعم نسخ وبطلان آيات ترك المخالفين للرسول على ما هم عليه بدون إكراه ولا إجبار. فالآية صريحة جدّاً ومفصّلة جدّاً. {فذرهم} هذا هو أمر الله للرسول، {فذرهم يخوضوا ويلعبوا} والخوض يشمل الكلام كما لا يخفى لأن خوضهم كان بالكلام كما ذكرت آيات أخرى، واللعب هو أسلوب حياتهم العام واللعب ليس عدواناً على أحد كما لا يخفى بل هو نوع من تمضية الوقت في التسلية، فالخوض واللعب أي الكلام وقتل الوقت في التسلية الحركية، مأمور الرسول بأن يذر الذين كفروا فضلاً عن غيرهم على ذلك. حسناً، يذرهم إلى متى؟ إلى أن يأتي الأنصار ويضع السيف في رقابهم؟ كلّا. الآية قاطعة في صراحتها {حتى يُلاقوا يومهم الذي يوعدون}. هذا وإن كان بنفسه وبقرائن القرءآن الأخرى كاشف عن أن المقصود به يوم القيامة، فإنه قد يحتمل بالنسبة لمن يريده أن يحتمل تغيّر أحوال النبي العسكرية في الدنيا، لكن إبطالاً حتى لهذا الاحتمال المخترع المصطنع تأتي الآيات بعدها وتشرح ما هو هذا اليوم الذي يوعدون الذي أمر الله رسوله بأن يذر الذين كفروا يخوضوا ويلعبوا حتى يأتي، فتقول الآية {يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنهم إلى نُصب يوفضون. خاشعة أبصارهم ترهقهم ذِلّة، ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون}. لا يوجد صراحة ونصّ أقوى من هذا في كل اللسان العربي. {يومهم الذي يوعدون}. ما هو هذا اليوم؟ هو {يوم يخرجون من الأجداث} أي البعث. فهل توقّف هنا؟ كلّا. أكمل {ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون}. إذن، ذرهم حتى القيامة. ذرهم حتى الآخرة. ذرهم حتى انقضاء الدنيا. وليس ذرهم حتى يأتيك قوم بأسلحتهم لتكرههم وتكون جبّاراً

عليهم تمنع خوضهم أي كلامهم عموماً وكلامهم المعارض لكلامك ودينك خصوصاً كما ورد في مواضع كلمة "خوض" في القرءان كثيراً، وذرهم في اللعب أيضاً وليس لك الدخول في هذا الأمر من حياتهم أيضاً. ذرهم يخوضوا ويلعبوا إلى يوم القيامة. بالتالي، الرسول مأمور بأن لا يتعرّض لأحد من الذين كفروا بسبب خوضه، أي بسبب كلامه حتى فيما هو ضدّه وضدّ ربّه ودينه. فمَن زعم أن {ذرهم} تغيّر حكمها قبل يوم القيامة، فهو من المحرّفين المعتدين، الذين يستحقّوا كل عقوبة تتناسب مع عدوانهم، وتصديقهم كفر والعمل بعدوانهم وتقليدهم كفر وجريمة مخالفة لكتاب الله تعالى.

تكملة: لاحظ قوله في آية أخرى مضت "قالوا إنما كنّا نخوض ونلعب. قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون. لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم". فهنا نصّ صريح على واحد من أبرز معاني الخوض واللعب، وهو الاستهزاء بالله وآياته ورسوله، ويشمل الكفر. فحين تجمع هذه مع غيرها من موارد الخوض واللعب، ستجد أنها تتضمّن أوّل ما تتضمّن الكلام المعارض لله وآياته ورسوله، وهو الكفر. إذن، حين يأمر الله رسوله في هذه الآية محلّ بحثنا بأمر صريح {فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يُلاقوا يومهم الذي يوعدون} نفهم لماذا لم يفعل الرسول ويعاقب أحداً من الذين استهزءوا بالله وآياته ورسوله وإن كانوا من المنافقين وليس من الكافرين المكّيين. لأن الأمر شامل للجميع. الرسول فمن دونه ليس له التدخّل في خوض ولعب، أي استهزاء وكفر، أحد من الناس. هذا أمر راجع إلى الله وحده. والرسول مأمور شرعاً بأن يذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يوم البعث، القيامة، اليوم الذي كانوا يوعدون. فهم في الدنيا أحرار ليتكلّموا ضدّ الله ورسوله وآياته، ويستهزءوا بها ويكفروا بها، ثم الله يفعل ما يشاء مع مَن يشاء.

الحرية الكلامية في الدنيا للجميع والحساب على الله.

في هذه السورة أدلّة مباشرة وغير مباشرة متعلّقة بمسألة الكلام من الشريعة.

١٠٢١-الدليل الأوّل: فكرة إرسال فرد مُعارِض. {إنّا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم...قال يا قوم إني لكم نذير مبين..وأطيعونِ.}.

أقول: يستسهل بعض الناس قراءة أشياء في كتب يعتقد قدسيتها أو كتب قديمة، بدون تأمل حقيقة الحال لو كان الأمر واقعاً له وفي حياته ومجتمعه. ومن ذلك فكرة وجود فرد معارض يرى أن عنده ما ليس عند جميع قومه ويدعوهم إليه بل فوق ذلك ينذرهم بل فوق ذلك يأمرهم بطاعته، كما فعل نوح هنا. لابد من النظر في الظروف المفترضة التي تبيح وتبرر وجود مثل هذه الظاهرة. تخيّل مثلاً لو كان القوم لا يصبرون على معارض لهم، لا في دين ولا في دنيا، ولو طرفة عين، وبمجرّد بروز حتى ما يشبه المعارضة بل حتى شبهة ما يشبه المعارضة يتم اعتقاله وتصفيته فوراً، كما حدث في التاريخ القريب جدّاً بل لا يزال يحدث في بلاد كثيرة لا نحتاج إلى ذكر أسمائها هنا والكل يعرفها جيّداً. في مثل هذه الظروف التي لا توجد فيها إلا الخضوع للنظام العام أو القتل، هل يمكن أصلاً أن يصدر من الحكيم تعالى أمر {إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك}؟ لا ينزل الشئ على من لا استعداد له لتقبّل الشئ، بل لا نزول إلا بحسب القابلية كما بيّن في المَثَل {أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها}. فكلّما زاد قدر الأودية زادت قابليتها للماء النازل، فإذا لم يكن ثمّة وادٍ أصلاً ليتقبّل أي ماءً فإن الحكمة تمنع نزوله، وذلك من قبيل "لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم"، فما فيهم هو الذي حدد ما سيفعله الله بهم، فلو كان فيهم خيراً لأسمعهم الخير الذي هو كلامه وحكمته وهدايته، وبما أنه ليس فيهم ما يناسب هذا الخير فلم يسمعهم. الإمداد بحسب الاستعداد، كما قال بعض الحكماء.

بناء على ذلك، فكرة إرسال فرد معارض بكلامه لما عليه قومه تفترض استعداداً معيّناً يكون عليه القوم. وبما أن المعارضة كلامية في صورتها، وإن كانت لها أبعاد أخرى، لكن الكلام هو البارز فيها، وذلك كانت رسالة الله كلامية لنوح ومن نوح لقومه {قال إني لكم نذير مبين}، لاحظ {قال}، إذن النتيجة أن لقوم الذين يأتيهم الرسل لابد أن يكون لهم قدر معيّن من تقبّل الكلام المعارض لهم ولو صدر من فرد. نعم، في حال صدر من فرد تحميه عشيرة، فهنا أيضاً قد تأتي الرسالة كما في أمثلة رسل آخرين في القرآن "ولولا رهطك لرجمناك" كما قال بعضهم لرسولهم، لكن هذا نموذج آخر لكيفية حماية الرسالة. إذن يمكن أن نرى هنا واحد من نموذجين لحماية كلمة الرسول: النموذج السلمي والنموذج الحربي. السلمي مبني على ما نسمّيه نحن باصطلاحنا "حرية الكلمة" ولو كانت في المجال الذي سيتكلّم فيه الرسول فقط، وإن كان من الصعب تصوّر حرية كلمة في مجال مخصوص دون أن ينسحب ذلك على المجالات الأخرى بدرجة أو بأخرى بسبب ترابط الأفكار ولوازم الأفكار، لكن لنُسلِّم بالأصل الآن بدون الفروع. السلمي يمكن تسميته أيضاً باصطلاح آخر مناسب هو "حريات المواطنين" أو "حقوق المواطنة" أو ما أشبه من اصطلاحات كلّها تدور في فلك اعتبار أصحاب السلطة في المجتمع أن الفرد حر في قول ما يخالف ما هم عليه، أو ما عليه الأكثرية. حينها نستطيع بسهولة تصوّر بقاء نوح مثلاً ألف سنة ينذر ويجادل قومه بالرغم من انفراده. النموذج الحربي هو حيث يكون للمتكلّم "دولة داخل دولة" أي عصابة مسلّحة تخشاها العصابات الأخرى، فلا يتعرّضون له بسبب كلامه ليس لأنهم لا يريدون التعرّض له بل لأنهم يخشون من عصابته المسلّحة أو يريدون منافع منها تربو على مضارّ كلامه.

وحيث أن الله تعالى يريد السلام ويدعو إلى السلام، وبنى أصل الشرع على السلم وعدم القتال، كما يعرف ذلك كل من تتبع أحكام القتال في كتاب الله، فإنه-ضمن قرائن أخرى-نعرف أن الله يؤيد النموذج السلمي في المجتمع. وبذلك لا يكون المجتمع عصابات يقهر بعضها بعضاً من أجل استعمال قوّة الكلمة، بل يقول كل واحد ما عنده بسلام ثم الناس تتبع ما تشاء والله يحاسب مَن يشاء كما يشاء. وعلى هذا الأساس نفهم {إنّا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك}. فنفس فكرة إرسال فرد معارض لقومه تكشف عن قبول معيّن لمنع معاقبة المعارضين بسبب كلامهم، بناء على القاعدة العامّة وقاعدة الإنصاف.

١٠٢٢-الدليل الثاني: مساحة الكلام في قوم نوح. {رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً}.

أقول: هذا الدليل يصحّ أن نسمّيه دليل "اخجلوا على دمكم" بالعاميّة. والمعنى بكل بساطة هو أنه إذا كان قوم نوح المشركين قد تركوا نوحاً يدعو لدينه ولطاعة نفسه، أي يريد شقّ المجتمع أو قلبه على رأسه، إذا كان هؤلاء قد تركوه ألف سنة يتكلّم كما يشاء ضدّهم وضدّ آلهتهم، واكتفوا بالردّ عليه الكلمة بالكلمة، فكيف انحدر الإسلاميون إلى حدّ صار المسلم يخاف أن يتكلّم بالكلام الذي استنبطه من نفس نصوص الإسلام لأنّها تخالف ما عليه العامّة وخصوصاً الجبابرة في المجتمع، وحدَّث ولا حرج عن خوف وتقية ونفاق وكذب الناس في هذه المجتمعات بناء على الرعب الدائم الذي يعيشونه. حالة قوم نوح وحالات أخرى تكشف عن نماذج اجتماعية تصلح لخفض قيمة كل ما يدعو إليه هؤلاء الإسلاميون بحكم المقارنة. فالواحد إذا تكلّم بضعة كلمات في هذه المجتمعات لا يمهلونه ألف ثانية فضلاً عن ألف سنة. حتى قالوا في أمثالهم-أمثال العبيد المستعبدين-"مَن سكت سَلِم" و "لسانك حصانك إن صنته صانك" وما أشبه من عبارات يفهمونها بمعنى العيش كالصمّ البكم الذين لا يعقلون. حين تكون الحياة مع المشركين أكثر آدمية من الحياة مع الإسلاميين، فلابد من إعادة تقييم مَن هو المشرك ومن هو المسلم أو مَن أقرب للحق مِن مَن.

١٠٢٣-الدليل الثالث: شاهد على مبدأ عدم استقلالية الكلام في التأثير. {إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً. فلم يزدهم دعاءي إلا فِراراً. وإنّي كلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في ءاذانهم واستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكباراً.ثم إني دعوتهم جهاراً. ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً...قال نوح ربّ إنّهم عصوني واتّبعوا مَن لم يزده ماله وولده إلا خساراً.}

أقول: واحدة من أهمّ أعمدة أنصار تقنين الكلام والمعاقبة عليه مبنية على فكرة، قد يشعرون بها أو لا يشعرون بها أو يتغافلون عنها، والفكرة هي أن للكلام تأثيراً مستقلاً في ذات المتلقّين له، وهذا التأثر أحادي ضروري، ولذلك تجوز معاقبة المتكلّم الذي يقول ما يؤذي ويجرح غيره أو يقول قولاً باطلاً. الفكرة لها ركنان، ركن التأثير المستقلّ، وركن التأثير الأُحادي. في هذا الدليل نشير إلى بطلان ركن التأثير المستقلّ. ماذا نعني بالتأثير المستقلّ؟

إذا قرّبت ناراً من بدنك وأنت كاره لذلك، فإن النار ستحرق جلدك ثم لحمك، وستسبب لك ألماً بشكل عام. أنت لا تريد ذلك، لكن تأثير النار مستقلّ عن إرادتك لذلك، وفكرك ووعيك واختيارك لا يؤثر حقيقة في ذلك. إذا وضعتك تحت شاحنة وسارت على بدنك فإنك ستتفعص وتموت، شئت أم أبيت. هذا ببساطة معنى التأثير المستقلّ. أي لا مجال لك للتخلّص من أثر الشئ الذي لا ترغب فيه ولا تؤمن به. هل الكلام من هذا القبيل؟ الواقع أن الكلام لا يملك هذه القوّة الطبيعية. ومن شواهد ذلك، وهي كثيرة جدّاً ومعلومة

ذوقاً ووجداناً وبالتجربة المباشرة للجميع، هي ظاهرة عصيان المتكلّمين واللامبالاة بكلامهم بالرغم من فهمه وتعقّله وإدراك مقصد المتكلّم من كلامه، بل المتكلّم نفسه قد يعصي كلام نفسه "والشعراء يتبعهم الغاوون...يقولون ما لا يفعلون". ومن هذه الشواهد هذه الآيات من قصّة نوح. نوح، وهو رسول الله ومتكلّم بقوّة وسلطان إلهي، تكلّم مع قومه ودعاهم إلى أمر ما. فلو كان للكلام تأثير مستقلّ في المتلقّين، لوجب أن تكون النتيجة هي انقياد القوم لنوح فوراً، أو لا أقلّ بعد مدّة في أضعف الأحوال. لكن أن تكون النتيجة وبعد ألف سنة من الكلام هي العصيان، فهذا يدلّ على أن الكلام لا يؤثر باستقلال عن حال وإرادة وعقل وفكر واستعداد السامعين والمتلقّين. وبانهيار هذا الركن، تنهار الفكرة كلّها ومعها أعظم أعمدة دعاة تقنين الكلام بحجّة "حماية الناس من تأثير المضلّين".

بل في قول نوح ما هو أقوى من مجرّد عدم تأثير الكلام في السامعين، وذلك في قوله {فلم يزدهم دعاءي إلا فرارا}. هنا نجد العكس تماماً، نقيض الفكرة. فمن جهة يدّعي البعض أن الكلام يؤثر باستقلال في السامعين، هذا تطرّف جهة اليمين. الوسط أن الكلام لا يؤثر في الساميعن مطلقاً، بل هو شئ محايد تماماً من كل وجه، وأقصد بالتأثير حصول الاقتناع والتحوّل في وجدان السامعين وتغيّرهم ليصيروا قوابل لكلام المتكلْم معهم كالمشرك يسمع الموحّد فيصير موحداً أو آكل الربا يسمع للمسلم فيمتنع عن أكل الربا أو الزاني يسمع للمؤمن فيكفّ عن الزنا تلقائياً ومباشرة. ما يقوله نوح يمكن اعتباره متطرّفاً جهة الشمال، لأنه كلّما دعاهم زادوا فراراً، أي لم يزدادوا إقبالاً ولم يبقوا لامبالين بل زادوا فراراً، وهذا أظهر وأظهر في أن السامع والمتلقّي له استقلالية ذاتية عن المتكلّم وكلامه، مهما كان وأيّا كان، حتى لو كان نوح رسول الله.

بناء على ذلك يصير الأصل هكذا : الذي يعمل شيئاً فهو مسؤول عن عمله وحده، ولا يهمّ إن كان قد عمله لأنه استمع شخص يقول شيئاً وأطاعه في ذلك. الذي تكلّم غير مسؤول إلا عن نفس كلامه، والردّ عليه يكون في إطار الكلام. والذي فعل مسؤول عن فعله، بغض النظر عن ما يدّعيه-بحق أو بباطل-من اتباع كلام متكلّم ما. لا تزر وازرة وزر أخرى.

١٠٢٤-الدليل الرابع: كيفية التعامل مع الكلام المرفوض. {فلم يزدهم دعاءي إلا فِراراً. وإنّي كلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في ءاذانهم واستغشوا ثيابهم}.

أقول: هذا درس من قوم نوح في كيفية التعامل سلمياً مع متكلّم ترفض رسالته وفكرته ودعوته. لا حاجة لمهاجمته ولا لقتله ولا لشئ. كل ما عليك هو أن تفرّ منه، أو تجعل أصبعك في أذنك أو تستغشي ثيابك أو ما أشبه من أعمال تدخل كلّها تحت جنس الإعراض. والإعراض أمر شرعي إلهي للمؤمنين. الإعراض عن المتكلّمين بما نرفضه، لغواً أو خوضاً أو كفراً أو ما كان، يعني أننا نقبل وجودهم ونقبل أصل حريتهم في التكلّم لكننا نرفض الاستماع أو قبول كلامهم أو المشاركة فيه. الإعراض عن المخالفين من أكبر الشرائع الإلهية التي كفر بها الإسلاميون على مرّ القرون. فصار الواحد منهم يريد من الآخر أن يكون نسخة منه أو يضعه في قبره بنفسه أو يشارك في ذلك لو استطاع إلى ذلك سبيلاً. لا يريدون أن يضعوا أصابعهم في ءاذانهم، لكن يريدون أن يضعوا أسلحتهم في رقاب المختلفين عنهم. فلا هم ساروا على نهج النبيين ولا على نهج المشركين، فسبحان الله رب العالمين.

هب أنك لم تهتمّ بنفسك وعقلك إلى درجة التحكّم في ما تقبله من أفكار والتأثر به. وهب أنك كنت مجرماً بالفطرة الجهنّمية لا يبالي إلا بوجود نفسه وأهوائه ويرفض وجود أي متكلّم حوله بغير ما يشتهيه. حسناً. أليس من الأسهل أن تقتدي بقوم نوح. إذا كان كتاباً فلا تقرأه، اغمض عينيك. إذا كان خطيباً لا

تسمعه، ضع أصابعك في أذنيك أو غيّر القناة في الراديو. إذا كان مجلساً، فلا تقعد معه بعد معرفة مواضيعهم. ماذا بقي؟ لم يبقَ شئ من الأصول. هذا أسهل من ارتكاب الجرائم والاعتداء على خلق الله وجلب المتاعب لنفسك بسبب الانتقام والغمّ وحرق النفس وما أشبه.

إن كنتم لا تقدرون على الاقتداء بنوح، فاقتدوا على الأقلّ بقوم نوح، واللهمّ صبّرك يا روح !

١٠٢٥-الدليل الخامس: عدم تدخّل الرسل في هلاك أقوامهم، نموذج. {وقال نوح ربّ لا تذر على الأرض من الكافرين ديّاراً.}

أقول: إذا نظرنا في قصص الأنبياء، سنجد أن الأقوام التي كفرت وجادلت ولم تتجاوز ذلك، لم يأذن الله للرسل فيها حتى بالمشاركة الفعلية في عملية إهلاك هذه الأقوام. ولنأخذ مثال نوح ومثال موسى.

أمّا نوح، فكما ترى في الآية صدر الحديث، اكتفى بالدعاء عليهم، والدعاء قول {قال نوح ربّ لا تذر}. وأمّا موسى، فإنه حين فرّ من فرعون أمره الله بضرب البحر حتى ينجو هو ومن معه، لكن حين صار فرعون وجنوده وسط الماء وضرب موسى البحر ليرجع وينطبق عليهم نهاه الله حتى عن ذلك وقال له "اترك البحر رهواً إنهم جندٌ مُغرَقون" أي أمره بالترك وليس بالضرب، حتى للبحر. وهذا شاهد قوي جدّاً على المبدأ العام الذي ذكرناه كثيراً وهو أن الله يتولّى معاقبة مَن يكفر بدينه ويتكلّم ضدّه وضدّ رسله وأوليائه في الدنيا أو في الآخرة أو في كلاهما.

بناء على ذلك، مَن سمع كلاماً يكرهه من شخص فأقصى ما يملكه من سلطة لكي ينتقم منه هو أن يعمل ما عمله نوح أي الدعاء عليهم. ثم الله يفعل ما يشاء ويستجيب لمن يشاء. أمّا أنت فسلطتك تتوقّف هنا، هذا على فرض ثبوت حتى هذه السلطة لمن عقل عن الله.

١٠٢٦-الدليل السادس: العقوبة الإلهية الدنيوية لمعارضي الحق. بطلان مبدأ ترك المبطل فوضى. وهذا يتبع الدليل السابق لكن يمتاز عنه. لأن كون الله أهلك قوم نوح مثلاً بظاهرة تبدو طبيعية، كمثال ضمن أمثلة كثيرة في القرءآن، دليل على أن الله قد يعاجل الشخص أو الجماعة بالعقوبة في الدنيا، بل قد نصّ القرءآن على عدم تساوي المؤمن بالكافر "سواء محياهم ومماتهم". فالغليان الذي يشعر به الجهّال خصوصاً حين يسمعون مثل هذه الدعوة إلى ترك المخالفين ليقولوا ما يشاؤون بسلام، ويظنّون أن معنى ذلك ضعفنا عن حماية ديننا وفكرنا، أو تخاذلنا ومداهنتنا، أو ما أشبه من تفسيرات تدلّ ليس فقط على رسوخ في الجهل بل رسوخ في الظلم، هو غليان لابد من أن يسكن في اللحظة التي يفهم بها الشخص ويشهد بها تولّى الله لمعاقبة هؤلاء، بل عقوبة الله هي العادلة والمنصفة والراجعة إلى نفس الأمر والحقيقة وليس إلى تحيّزات وتعصّبات واشتباهات جهلة البشر وسفهاء بني ءادم فمن فوقهم. ترك الناس تقول ما تشاء لا تعني أنك مشارك في هذا القول. أنت لا تملك حق الاعتداء على القائل بسبب قوله، لا في كتاب الله ولا في العدل المعقول بالفطرة. ولذلك تشعر بالظلم حين يعتدي عليك شخص بسبب قولك ودينك ودعوتك وتعتبر ذلك اضطهاداً وألماً تستحقّ به الانتقام منهم أو الأجر من ربّك إن كنت من هذا الصنف. فأنت لا تقبل بذلك على نفسك، وهذا وحده يشهد بالأصل الذي نقوله. ولسان حالك هو "إن افتريته فعليّ إجرامي" وما شاكل هذه الآيات، أي ترى أنك محقّ في نفسك وأن ربّك هو وحده يحقّ له محاسبتك على ذلك. وهذا هو الحقّ. ومشكلة الإنسان ليست في عدم معرفة الحق، لكن في عدم الاعتراف بحقّ غيره مثل اعترافه بحقّه. مشكلة الإنسان مع الإنسان أنه لا يراه إنساناً مثله. وإلّا، فلو أخذنا كل شخص وكتبنا ما يعتقد أنّه يستحقّه لنفسه في هذه الحياة، سنجد أمامنا شرع الله بعدله وإحسانه-وغالباً

بإحسانه فقط وأعلى درجات إحسانه أيضاً. لكن إذا نظرنا إلى ما يفعله أو يقوله هذا الإنسان نفسه في حقّ غيره من الناس، سنجد أمامنا دين الشيطان وأمنيته، بل ما هو أسوأ مما يتمنّاه الشيطان للإنسان في أفحش كوابيسه. بالنسبة لأهل القرءان وأمّة القرءآن خلاصة الأمر هي التالي: الله يتولّى معاقبة مَن يكفر بدينه ويتكلّم ضدّه وضدّ رسله، أمّا أنتم فليس لكم ما فوق الدعاء على الشخص، كحدّ أقصى وحتى هذا الحدّ لا يسارع إليه إلا مَن يرجو الانتقام لنفسه لا لربّه كما يزعم في نفسه ويكذب على نفسه قبل كذبه على غيره. لكن على أية حال، هذا حدّ قرره نوح بسلوكه، وموسى أيضاً، وغيرهما من الأنبياء والأولياء، فهو حدّ ثابت شرعاً بشكل عام. ومَن يعرف جدّية الدعاء لن يستصغر مثل هذه السلطة. لكنها سلطة لا تعارض الحرية الكلامية المقررة لكل فرد.

١٠٢٧-الدليل السابع: اضطرار معارض الكلام لحفظه، شاهد على بطلان تشبيه الكلمة الباطلة بالفيروس البدني. من حفظ كلام الضلال عن ود وسواع.{ومكروا مكراً كبّاراً. وقالوا لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرنّ وَدّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً. وضد أضلّوا كثيراً}

أقول: عمود آخر من أعمدة أنصار تقنين الكلام هو تشبيه الكلمة الباطلة والخبيثة بالفيروس البدني أو ما أشبه من أمور مادّية طبيعية قاهرة. هذا التشبيه ينطبق عليه "انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلّوا فلا يستطيعون سبيلاً". وفي الجدل حول الأصول المجرّدة ينبغي الابتعاد عن التشبيهات قدر الإمكان، خصوصاً تلك التشبيهات التي تُبعِد عن واقع الحال ولا تقرّبه ولا تقرّب منه.

حسناً، لنقل أن الكلمة فعلاً مثل الفيروس. فكل من يسمعها أو يقرأها لابد أن يُصاب بهذا الفيروس. المشكلة هنا أنه لا يمكن وضع قانون يعاقب على كلمة بدون النصّ على هذه الكلمة. لأن القانون إذا كان مُبهماً أو غامضاً يصير لاغياً وباطلاً. والمبدأ العامّ المعمول به في كل دولة ذات شئ من النظام العادل هو "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنصّ". فكيف ستنصّ على أن كلمة "س" أو "ص" جريمة، وتضع لها عقوبة، إذا كان الناس لا يعرفون المقصود أصلاً. حين تقول "أي كلمة تخالف الآداب العامّة". ما هي الآداب العامّة أصلاً؟ لا أحد يعرف، والذين يعرفون لا يستطيعون الدفاع عن هذه الآداب أو سيعترضهم اعتراض وجيه جدّاً وهو "حسناً، لماذا لم تنصّوا على هذه الأمور في القانون؟". إذا قال شخص مثلاً "الذي يتعرّى على الملأ يخالف الآداب العامّة"، حسناً هذا الأمر مفهوم، بغض النظر عن قبوله، إلّا أنّه مفهوم. لكن كيف تضع قانوناً يجرّم كلمة بناء على أن هذه الكلمة فيروس خبيث يضرّ مَن يسمعه ويقرأه، وأنت بنفس وضعك لهذه الكلمة في القانون حتى يصير قابلا للعمل به تخالف القانون نفسه؟ واضع القانون يصير أوّل مجرم بنصّ القانون. هذا أوّل اعتراض.

الاعتراض الثاني، إذا كان الخلاف موجوداً في تفسير النصّ القانوني بسبب إبهامه، وكل طرف يحتجّ لرأيه ويدافع عن نفسه، ثم قرر القاضي أن الكلمة المنطوقة أو المكتوبة هي المقصودة بالنصّ المبهم. بناء على ذلك، في أضعف الإيمان والعدالة، لابد من تبرئة الناطق الأوّل بتلك الكلمة، ثم تجريم مَن بعده لأنه لم يتمّ اكتشاف أن ما قاله جريمة إلا بعد حكم القاضي، بل لعل القضاة أنفسهم يختلفون في تجريم الكلمة كما تراه مثلاً في الأنظمة التي ترى فيها تفكير القضاة واختلافاتهم بالرغم من حكمهم بالأغلبية، كما هو حال قضاة المحكمة العليا الأمريكية مثلاً. هذا يقول لا حرية لهذه الكلمة، وذاك يقول بل لها حرية. ثم يتمّ الحكم على المتّهم بحسب الأغلبية. كيف؟ أين العدل في هذا؟ إذا كان النصّ مبهم، وكان القضاة أنفسهم لم يعرفوا المعنى المقصود إلا بالتخمين والحجاج واللجاج والمصالح وعناصر

أخرى، فكيف يُعاقَب شخص على جريمة تم اختراعها بعد اتهامه بها !؟ هذه العدالة المنكوسة ضرورية في كل نظام لا يحرر الكلام. وستجدها بدرجة أو بأخرى لديهم.

الاعتراض الثالث، هب أن النصّ المبهم تم تأييده بنصّ واضح، وصارت الكلمة المُجرَّمة منصوص عليها بوضوح، ولندع الآن جانباً معاقبة واضع النصّ القانوني وكاتبه والمشارك في نشره لأنه خالف النصّ بنشر هذه الكلمة الخبيثة على العلن، حسناً، الآن يأتي اعتراض أكبر من كل ما مضى وما مضى كبير إن تأملته جيّداً واطلعت على الوقائع الكثيرة في الماضي والحاضر بهذا الشأن. والاعتراض هو التالي: لا توجد كلمة إلا وتوجد نصوص يقبلها المجتمع تشتمل على نفس هذه الكلمة أو جوهرها أو ما يشبهها أو ما هو "أسوأ" منها بناء على منطقهم. خذ مثلاً دولة مثل أمريكا. بعد بضع سنين من وضع دستورهم المشتمل على مبدأي حرية الخطابة وحرية الصحافة، جاء رئيس وأراد تحصين نفسه من نقد خصومه السياسيين، فوضع قانوناً يُجرِّم كل مَن يقول شيئاً عن الرئيس أو الحكومة يكون باطلاً أو يسبب احتقار الناس له أو يسبب فضيحة أو ينصح شخصاً بما يُعتَبَر تآمراً على الدولة الأمريكية. حسناً، خذ هذه وبقية الأوصاف ثم انظر إلى نفس هذا الرئيس وأصحابه من قبل حين كانوا يعارضون الدولة البريطانية، وستجدهم قد ارتكبوا كل هذه الأمور وأضعاف أضعاف ما أباحوا لأنفسهم معاقبة خصومهم بوضع مثل هذا القانون. خذ مثال آخر، أقرب لبلادنا. تضع الدولة قانوناً مضمونه "مَن يمسّ الذات الإلهية بكلام" يُعاقَب. حسناً، ما معنى هذا المسّ والتعرّض للذات الإلهية بالضبط؟ لأنك إذا نظرت إلى الإسلاميين أنفسهم مثلاً ستجدهم طوائف في هذا الباب وكل طائفة ترمي الأخرى بأنّها ليس فقط تمسّ بل تلحد في الذات الإلهية بسبب طريقة وصفهم لها واعتقادهم فيها، ثم إذا وسّعت الدائرة وأدخلت ما يقوله غير الإسلاميين من اليسوعيين واليهود وغيرهم ستجد الأمر أفحش وأفحش وكل واحد يعتقد أن الثاني يمسّ الذات الإلهية بسوء، وكأن هذا ممكن أصلاً لكن لا بأس لنتنزّل لصالح إنهاء الجدل. أمّا إذا جاء القانون وقال "مَن يقول أن الذات الإلهية معدومة، أو تشبه البشر، أو ترتكب الظلم، فهذا مجرم يُعاقَب بالسجن ثلاث سنوات" مثلاً ، فحينها يكون نفس النصّ قد وضع هذه الكلمات ونشر هذه الأفكار وخلّدها في متنه، والأهمّ من ذلك أنه يُغفِل كتب التراث الكثيرة بل القرءآن والكتب الدينية الكبرى أيضاً التي تشير إلى أقوام وتنقل مقالات أفراد وجماعات قالوا بكل ما مضى، وهذه الكتب تشير إلى مجادلة هؤلاء بعد ذكر مقالتهم وتردّ عليها، بالتالي خلّدتها. ومن هذا القبيل الآية محلّ بحثنا. فإن الآية خلّدت دعوة المشركين الذين قالوا لقومهم "لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرنّ ودّاً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسرا". فهذا بحدّ ذاته حفظ كلام الضالّين، واعتبارهم للخمسة آلهة، ثم حفظ أسماء الخمسة. فهل هذا يعني أن القرءان يساهم في نشر الشرك؟ هل هذا يعني أن مَن يقرأ أو يسمع هذه الآية سيُصاب بعدوى الشرك ويُمسي طريح فراش الضلال؟ نستطيع ضرب أمثلة كثيرة من القرءان وغيره على هذا الأمر.

إذن، قانون تجريم الكلمة هو بحدّ ذاته ظلمات بعضها فوق بعض. وأقلّ مظالمه-وما أشنعها-أنّه مبهم أو يرتكب ما ينهى عنه أو يخالف ما عليه واضعه أو قابله. وقبول مثل هذا القانون ضرب من أسوأ ضروب الجنون.

١٠٢٨-الدليل الثامن: حفظ الله للأمّة ذات الحرية وإن كانت كافرة. مثال نوح الذين تركهم مقارنة مع فرعون موسى الذي أُخِذَ من عاجل. لأنهم تركوا نوح بغير تعنيف مباشر له وإنّما أعرضوا عنه بينما فرعون اعتدى وقهر مادّياً مباشرة بالاستعباد وتقطيع الأيدي والأرجل وما أشبه. ولولا عجز موسى وقومه عن مدافعة فرعون، لكان لهم ما صار لمحمد وأنصاره من حق قتاله.

الأمّة المحافظة على مبدأ حرية الكلمة، هي أمّة مباركة ومحفوظة أكثر من غيرها. لأسباب كثيرة من أهمّها أنها ضامنة لقابلية انتشار كلمة الحق والعدل والخير فيها، مهما صال وجال الظلم والظلام والظلمات فيها. والعكس بالعكس. أمّة تعاقب على الكلمة، أقرب ما تكون للهلاك واليأس منها ورسوخ المظالم والجهالات فيها.

ثم كم من رسول يكتم ما عنده بسبب عدوان مَن حوله. وما دخل في الكهف إلا لعلمه بالعدوان الذي سيقع عليه عند الكشف. جريمة الجهال واحدة بسيطة، فإذا اعتدوا على العلماء صارت عظيمة وكبيرة. وقبول السلطة والعامّة على السواء لمعاقبة المتكلّمين يعني-في النهاية-غسل الأيدي من قيمة وجود السلطة والعامّة على السواء. ومع الأسف، هذا هو حال أمّتنا منذ قرون بل تقريباً من بدأ نشأتها. والشئ الوحيد الذي نتعجّب منه هو اسم الله الصبور. ويكاد الواحد يقول: لولا صورة القرءآن لاستحقّت هذه الأمّة سطوة الطوفان. ولا مخرج لها بدون تحرير البيان. فهذا أوّل الطريق، وليس نهايته.

—سورة الجنّ—

١٠٢٩-{قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجنّ فقالوا إنّا سمعنا قرءاناً عجباً. يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نُشرك بربّنا أحداً.}

أقول: القرءآن مبني على الدقّة. فافتراض الدقّة أثناء الاستنباط هو الأصل الذي لا يحتاج إلى دليل. يشهد لهذا قوله {قل أوحي إليّ أنه استمع نفرٌ من الجنّ}. فإنه لم يقل {قل استمع إليّ نفر من الجنّ} كما ورد في بقيّة الآيات {قل} كذا وكذا بدون ذكر قيد {أوحي إليّ} بعدها. لماذا؟ لأنها لو كانت خالية من قيد {أوحي إليّ} لما وجدنا دليلاً من الكلام نفسه يدلّ على جواب سؤال "هل رأى النبي الجنّ أم لا حين استمعوا إليه؟". ولأمكن قول الشئ ونقيضه. لكن حين جاء بها على هذه الصورة {قل أوحي إليّ أنه استمع} عرفنا أن النبي ما عرف بالجنّ إلا بسبب أنه أوحي إليه عنهم. كتاب فيه هذه الدقّة في التعبير، يصحّ إعمال قاعدة "إعمال الكلام أولى من إهماله" بشكل مطلق، أي لابد من إعمال الكلام كلّه ليس فقط بالأولوية بل بالمطلقية أي لا مجال لإهمال شئ من الكلام القرءآني من الأساس.

ذكرت هذا المعنى في هذا الموضع كجواب على اعتراض مقدّر مضمونه "أنتم تبالغون في استنباط المعاني من القرءآن وتأخذونه بدقّة فوق العادة والمعقول". والاعتراض غير وجيه بالمرّة. بل الذي له عادة النظر في القرءآن ودراسته يعرف أن كل ما ورد فيه له دلالة بل حتى ما لم يرد فيه له دلالة لأن عدم إيراده بحد ذاته دلالة على شئ ما. فالقرءآن بوجوده وعدمه دليل على المعاني، على الحقائق والحقوق.

وينبني على ما سبق دليل آخر ويصحّ اعتباره شاهداً على مبدأ عدم حاجة المتكلّم لإثبات صدق كلامه لأحد وهو حرّ في قوله خالياً من البرهان. كيف؟ لاحظ أن النبي هنا أقرّ بأنه إنّما علم باستماع الجنّ وإيمانهم برسالته عن طريق الوحي إليه، وحصول الوحي إليه دعوى يدّعيها وكان قومه يرفضون تصديق هذه الدعوى. فإذا علمنا بأن العرب كانوا-بل ولا زالوا-يؤمنون بوجود كائنات هي الجنّ، وأن الجنّ يوحون إلى الشعراء شعراً وإلى الكهنة أخباراً وغير ذلك من وسائل التواصل بين الجنّ والبشر التي كان يعتقد بها العرب في زمن النبي، فحين يأتي النبي ويدّعي بأن هؤلاء الجنّ قد استمعوا إلى رسالته وءآمنوا به، بالإضافة إلى كل الأقوال المنسوبة لهم في سورة الجنّ، حينها يكون النبي قد قال كلاماً مبني على دعوى لا يصدّقها قومه، ومع ذلك كان حرّاً في قولها. بعبارة أخرى: العرب ادعوا أن لهم اتصالاً بالجنّ وحصولهم على معلومات منهم، النبي ادعى أن له اتصالاً بالجنّ وحصوله على معلومات منهم بواسطة، والثمرة واحدة وهي نسبة أمور إلى الجنّ ولا أحد عنده دليل يصدّقه خصمه فيه. يعني، بيان بلا برهان. والإنسان حرّ في استعمال البيان بلا برهان.

دليل ثالث: إيمان الجنّ بالقرءآن لم يكن مبنياً على الإكراه كما هو واضح، بل مبني على ركنين، التعجّب والهداية. {قرءآنا عجباً. يهدي إلى الرشد، فآمنّا به}. وهذا تابع لأصل حرية الكلام بنحو مباشر، لأن من ضمن حرية الكلام أن لا يكرهك أحد على الاعتراف بقيمة كلام أنت لا ترى قيمته، أو العكس إنكار قيمة كلام أنت ترى قيمته. فالإيمان هو شئ مبني على الوجدان والعرفان، وليس على الإكراه. يعني، الإيمان من شؤون الأحرار، لا العبيد. العبيد لا يؤمنون، العبيد يخضعون وينافقون ويراؤون.

١٠٣٠-{وأنّه كان يقول سفيهنا على الله شططاً.}

أقول: على اعتبار أن سفيهنا هنا هو الشيطان، فإنه كما هو ظاهر لا الله ولا الجنّ فعلوا له شيئاً في هذه الدنيا حتى لا يقول على الله شططاً أي يكذب ويفتري ويبالغ على الله وينسب له ما ليس له.

وهذا تابع لما بيّنا من قبل من أن نفس وجود الشيطان وأعماله شاهد على إعطاء الله له لحرية الكلمة في هذه الدنيا-بما يناسب وجوده طبعاً. وكذلك الجنّ هنا لم يذكروا أنهم عاقبوا سفيههم بشئ على قوله على الله شططاً. هذا وإن كان لا يخصّنا نحن البشر، إلّا أننا نحاول أن نذكر في كتابنا هذا كل ما له علاقة من قريب أو بعيد أو بعيد البعيد بمسألة الكلام، ثم أهل النظر والفقه الذين ينظرون في كتابنا هذا من بعد إتمامه بإذن الله سينقحونه ويحكمون على أدلّته. فهذا الكتاب هو المرحلة الأولى وبعدها مراحل كثيرة حتى نصل إلى الثمرة العملية. فليكن هذا في الحسبان.

فكان بالإمكان مثلاً أن نقول عن الآية التالية {وأنّا ظننا أن لن تقول الإنس والجنّ على الله كذباً} بأن فيها أيضاً دليلاً ما على أساس الذين يزعمون بأن الجنّ بإمكانهم التلبّس بالإنس ومعاقبتهم وتعذيبهم، ونعتبر أن قدرة الجنّ على ذلك مع عدم قيام مؤمني الجنّ بذلك مع الذين يقولون على الله كذباً من الإنس يشهد بأن الله لم يعطِ أحد صلاحية التدخّل بينه وبينه الإنس في أقوالهم، لكن كما ترى هذا بعيد جدّاً إلى حدّ أن ذكره كدليل حقيقي في هذه المسألة سيُعتَبَر نوع من اللعب أو ما يقرب من اللعب، إلا أننا لا نريد حتى أن نشير إلى هذا الصنف مهما بعد في بعض الأحيان وليس دائماً حتى لا يخلو كتابنا من جميع أنواع الأدلّة والإشارات إن شاء الله.

١٠٣١-{وأنّا لمسنا السماَء فوجدناها مُلئت حرساً شديداً وشُهباً. وأنّا كُنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً.}

أقول: في حدود الرؤية القرءانية، السماَء مكان الملائكة، الجنّ مكانهم ما تحت السماء، والملائكة يتكلّمون والجنّ يحاولون استراق السمع لمعرفة ما سيحدث في الأرض التي هي مكان البشر على اعتبار أن التدبير الإلهي يكون كما نصّ القرءان "من السماَء إلى الأرض" فالذي يعرف ما الذي في السماَء يستطيع أن يعرف ما الذي سيحدث في الأرض، وكان الجنّ يسترقون السمع للملائكة في السماَء ثم يخبرون الكهان وما أشبه الذين بدورهم يظهرون كبشر يعرفون الغيب والقضاء والقدر وما أشبه. والآيات هنا تقول على لسان الجنّ بأن السماء لم تكن مليئة بالحرس الشديد والشهب فكانوا يستطيعون القعود منها مقاعد للسمع من قبل، لكن حدث شئ-والمفهوم الشائع أنه بعثة نبينا محمد-فمُلئت السماء حرساَ شديداً وشُهباً وصار الجنّ لا يقدرون حتى على استراق السمع لكلام الملائكة ويُعاقبون فوراً بالشهب التي ترصدهم وتحرقهم.

حسناً، ماذا يفيدنا كل هذا الكلام في مسألتنا؟ الذي أراه هو أن هذه الرؤية عموماً تشير إلى قضية الخصوصية في الكلام. ويمكن استنباط هذا الأمر منها. بعبارة أخرى، الملائكة لم تتكلّم في العلن حيث يسمعها الجنّ ثم ترصد بالشهب من يستمع ولا يغلق أذنه مثلاً، لكن الملائكة جلست في مكانها الخاص بها ووضعت الحرس لحماية الآخرين-الجنّ هنا-من استراق السمع لكلامها، فكانت معاقبة الحرس للجنّ بالشهب مبنية على اختراق الجنّ لخصوصية الملائكة وتعدّيها على أمكنتها الخاصّة بها. نفس هذا الأمر ينطبق على الخصوصية المكانية الكلامية في المجتمع البشري. فأنا أجلس في بيتي وأتكلّم مع أصحابي مثلاً، ويحقّ لي أن أُبقي هذا الكلام خاصّاً بهذا المكان بحيث لا يتجسس عليّ أحد ويستمع لما أقوله لهم ويقولونه لي، فإذا حصل وتجسس شخص على كلامنا واخترق خصوصيتنا فتحقّ لنا معاقبته ليس بناء على استماعه لكلامنا تحديداً ولكن على خرقه لخصوصيتنا وتعدّيه على مكاننا الخاص. فمن الحقوق الكلامية للمتكلّمين حماية كلامك من وصوله إلى الذين لا ترغب في وصوله إليهم.

لكن مسؤولية الحماية راجعة إليك بأن تُبقي في مكان خاصّ بك، فإذا اخترق أحد خصوصيتك ووصل إلى شئ من كلامك فيحقّ لك السعي لمعاقبته بناء على اختراق الخصوصية.

١٠٣٢-{..ومَن يُعرِض عن ذكر ربّه يسلكه عذاباً صَعَداً.}

أقول: على اعتبار أن {ذكر ربّه} هنا هو نوع من الكلام، نرى أن الإعراض عنه عقوبته إلهية وليست بشرية، {يسلكه عذاباً} ربّه هو الذي سيسلكه عذاباً صعداً، لا غيره. فلا إكراه بشري في الأمر إذن.

١٠٣٣-{وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً. وأنه لما قام..}

أقول: على اعتبار أن الدعاء من أنواع الكلام، نرى أن القرءان بنى عدم الدعاء مع الله أحداً ليس على التهديد بعقوبة بشرية، ولكن بناها على خبر مضمونه {المساجد لله} فمن يعقل هذا الخبر سيعمل بذلك الأمر. فالأمر طوعي لا إكراهي. وليس بعده ما يدلّ على خلاف ذلك، فنكتفي بهذه الدلالة.

١٠٣٤-{وأنّه لمّا قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لِبَداً. قل إنّما أدعوا ربّي ولا أُشرك بربّي أحداً. قل إنّي لا أملك لكم ضرّاً ولا رشداً. قل إنّي لن يجيرني من الله أحدٌ ولن أجد من دونه ملتحداً. إلا بلاغاً من الله ورسالاته ومَن يعصِ الله ورسوله فإن له نار جهنّم خالدين فيها أبداً. حتى إذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون مَن أضعف ناصراً وأقلّ عدداً. قل إن أدري أقريب ما توعدون أم يجعل له ربّي أمداً.}

أقول: عبد الله هو النبي. والسياق يدلّ بقوّة على أن المقصود الأول ب{كادوا يكونون عليه لبداً} هم قوم النبي أي العرب الذين جاء يدعوهم إلى الله ورسالته. واللبد هنا يعني الأعوان والتجمّع، بمعنى كاد الإنس أو الإنس والجنّ يتظاهرا أو أن يجتمعوا بعد فرقتهم فقط لمحاربة النبي ومنع كلامه من الانتشار بين الناس. ولذلك جاء بعدها {قل..قل} التي أعلن فيها دعوته ومواقفه ومنزلته. ويشهد أيضاً لهذا ورود قوله {فسيعلمون مَن أضعف ناصراً وأقلّ عدداً} لأن قومه وجدوه بلا ناصر من البشر، وعدده قليل من حيث انفراده أو قلّة أتباعه، فهان عليهم لذلك. فأخبر الله بأن الموعد هو القيامة حيث سيعلم العصاة لله ورسوله مَن أضعف ناصراً وأقلّ عدداً في الواقع الذي له قيمة أبدية حينها. فالآيات إذن تدور حول ثلاث قضايا كلّها داخلة في باب الكلام:

القضية الأولى:محاربة المتكلّمين المختلفين عن النمط السائد في المجتمع. وذلك من اجتماع القوم على قمع النبي ودعوته التي هي كلمة. مما يكشف عن واحد من أهمّ خصائص المجتمعات الظالمة المظلمة.

القضية الثانية: إعلان المواقف بالكلمة. وذلك بإعلان النبي {قل..قل..قل} ومواجهة قومه بذلك. مما يدلّ على أن حرية الإنسان في التكلّم غير مأخوذة من المجتمع الذي يعيش وسطه أو موافقة أي أحد عليه، بل هي حرية أصيلة في ذات الفرد ولا يعمل بها بناء على موافقة أو إذن أحد من البشر كائناً مَن كان.

القضية الثالثة: عدم الحاجة للإجابة عن أسئلة الناس أو البرهنة المفصّلة على الأقوال لإعلانها. ولذلك قال لهم النبي {قل إن أدري أقريب ما توعدون أم يجعل له ربّي أمداً}. فلم يجبهم عن موعد القيامة التي أخبر عنها كما يريدون، بل أعلن عدم درايته بذلك صراحة، ومع ذلك تكلّم عنها وإن لم يرض الناس ببيانه ولم يكتفوا به.

كل ما تحتاجه لتقرير حرية الكلام هو تعميم ما طالب به وقام به الأنبياء.

١٠٣٥-{عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً. إلا مَن ارتضى من رسول..}

أقول: في كل المجتمعات أناس يدّعون العلم بالغيب، سواء كان الغيب بمعنى الحوادث الآتية أو الحقائق العالية أو غير ذلك من معاني الغيب. لكن في هذا السياق سنأخذ الغيب بمعنى الحوادث الآتية كما يدلّ عليه السياق وآيات أخرى في القرءان ويفهمه الناس أيضاً. والسؤال الآن: ماذا نعمل مع شخص يدّعي أنه يعلم الغيب ويتكلّم بذلك على الناس وينشر أقواله هذه؟

بناء على أصالة الحرية الكلامية الذاتية الفردية، وهي الحق، فالسؤال معلوم جوابه مسبقاً وليقل ما يشاء وانتهى البحث.

لكن لنتأمل قليلاً في المسألة. حين يرغب أناس بمعاقبة هذا المدّعي، وأتحدّث الآن تحديداً عن المجتمعات "الإسلامية"، فإنّهم يبنون ذلك على حجج أهمّها أن الشخص كاذب لأن البشر لا يعلمون الغيب. فبما أنّه كاذب، والكذب مضرّ بالمجتمع، فتجوز معاقبته على هذا الأساس. كيف نردّ على هذا؟ نردّ كالتالي:

أوّلاً، إذا كنتم تعتقدون بأنه كاذب، فتكلّموا أنتم بالصدق والحق وأبطلوا مفعول داء قوله بمفعول دواء قولكم، وهو العدل والإنصاف.

ثانياً، مَن قال بأن الإنسان لا يعلم الغيب؟ القرءان نفسه قرر الأصول التي يستطيع أي شخص حتى إن لم يكن يؤمن بالقرءان أن يحتجّ بها على أن الإنسان قابل للعلم بالغيب. الحجّة الأولى هي قوله هنا {عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا مَن ارتضى من رسول}. فالقرءان أقرّ بإمكان العلم بالغيب وإن قصره على الإنسان الموصوف بأنه {رسول}، لكن هذا بالنسبة لمن لا يؤمن بالقرءان لا يضرّه بشئ لأنه سيقول "القرءان أقرّ بالأصل الذي ندّعيه، فإن الرسول إنسان، وهذا يكفينا، ثم الوصف الزائد هو دعوى القرءان ونحن لا نقرّ بها، كما أن الشخص في المحاكمة إذا أقرّ بأصل الدَّين الذي عليه ثم زاد وادعى بأنه سدد الدَّين لغريمه، فإن القاضي سيأخذ بأصل إقراره ثم يطالبه بالبيّنة على الوصف الزائد فإن لم يأتِ بها حكم للمدّعي بالدَّين. وهكذا هنا، نحن نقول الإنسان قابل لعلم الغيب، القرءان يقول موافقاً الإنسان قابل لعلم الغيب لكن لابد أن يكون هذا الإنسان رسولاً، فقد اتّفقنا في الأصل وهذا الأصل يُبطل الزعم الكلّي القائل بأن الإنسان لا يقدر على علم الغيب". الحجّة الثانية مضت في نفس السورة وهي قول الجنّ الذي أقرّه القرءان "وأنّا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع"، وهذا إقرار بأن الجنّ كانت تأخذ الخبر من السماء، وقد أقرّ القرءان بإمكان وحي الجنّ للإنس فإن الشياطين من الجنّ والقرءان يقول "شياطين الإنس والجنّ يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول"، فتجريد هذا الإقرار من الأوصاف الزائدة التي اختصّ بها القرءان، يأخذ بيدنا إلى نتيجة مفادها: الجن لهم اتصال بالسماء محلّ التدبير الإلهي، والجن لهم وحي إلى الإنس بالقول. فحتى الاتصال بالجنّ والحصول على الأقوال الغيبية منهم التي علموها-حسب دعوى القرءان على الأقلّ بواسطة السماء-ثابت. وبناء على ذلك، ويمكن إيراد حجج أخرى لكن نتكفي بهذا، ننتهي إلى أن القرءان من حيث الأصل المجرّد قد أقرّ بإمكان علم الإنسان بالغيب بواسطة الله مباشرة، أو بواسطة الجنّ، أو بواسطة الملائكة. فإذا جاء إنسان وادعى أنه علم غيباً، فما أدرى الناس إن كان صادقاً أم كاذباً قبل النظر في ثمرة دعواه الواقعية؟ من حيث المبدأ لا يستطيع أحد أن ينكر إمكان ذلك، لا واقعياً ولا عقلياً ولا قرءانياً.

ثالثاً، سيقول المخالف، قد ادعى محمد بأن القيامة قادمة، وأعلن عدم درايته بوقت ذلك، وإلى يومنا هذا لم تأت القيامة التي أخبر عنها، إذن محمد أخبر عن واقعة قادمة إلا أنها لم تقع بعد، فهل تجوز

معاقبته لأنه ادعى علمه بشئ غيبي مع عدم تحققه بعد؟ إن كان نعم، فلا تلوموا قريش والعرب. وإن كان لا، فالإنصاف يقضي بنفس هذه الحرية في ادعاء علم الغيبيات لكل الناس لأن الموضوع واحد، حادثة قادمة لم تقع بعد.

كما ترى، حتى على التفصيل، لا حجّة لمن يرى معاقبة مدّعي علم الغيب. فلا من حيث أصالة حرية الكلام ولا من حيث مناقشة التفاصيل التي يبني عليها أعداء حرية الآخرين في الكلام موقفهم-وإن كانوا أصدقاء حريتهم هم في الكلام ولو كان هراءً محضاً.

الخلاصة: ادعاء علم الغيب وإعلانه بالبيان من صلب الحرية الكلامية الثابتة جوهرياً والتي ينبغي إثباتها اجتماعياً للإنسان.

١٠٣٦-{واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلا. وذرني والمكذّبين أولي النعمة ومهلهم قليلاً. إن لدينا أنكالاً وجحيماً. وطعاماً ذا غصّة وعذاباً أليماً. يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً.}

أقول: أمر إلهي مباشر وتصريح وتفصيل تامّ في كيفية التعامل مع أقوال وأشخاص المكذّبين. أربعة أوامر. الأوّل {اصبر}. الثاني {اهجرهم}. الثالث {ذرني}. الرابع {مهلهم}. كلّها تدلّ على شئ واحد وهو عدم الاعتداء على المكذّبين في أنفسهم وأموالهم بسبب أقوالهم وتكذيبهم. وتجعل التكليف على عاتق سامع الأقوال الذي هو في هذه الحالة النبي نفسه. هذا بالنسبة للأوامر، وهي كما ترى استمرارية مبدأ العام في القرءآن كلّه إلى الآن. أمّا بالنسبة للتفصيل، فإنه بيَّن في الآيات المدّة التي يجب عليه فيها الصبر والهجر وأن يذرهم، ولم يجعل المدّة مقيّدة بالدنيا كلّا فضلاً عن ظرف دنيوي معيّن مثل الضعف أو الفقر أو القلّة. بل جعل المدّة طول الدنيا حتى الآخرة، {إن لدينا أنكالاً وجحيماً..يوم ترجف الأرض}. بعبارة واضحة ليس على النبي فضلاً عن أتباع النبي التدخّل في معاقبة أحد من المكذّبين بسبب أقوالهم، بل الله تعالى نفسه سيتولّى ذلك، وفي هذه الآيات يبيّن أن العقوبة ستكون أخروية بالأنكال والجحيم وبقية ما ذكرته الآيات. فالصبر على أقوالهم وهجرهم هجراً جميلاً وأن يذرهم لله تعالى، هذه أوامر مطلقة في الدنيا على عاتق كل نبي ومؤمن به. ثم لاحظ أن هجرهم بسبب أقوالهم ليس أي هجر بل أمره تعالى بالهجر الجميل. ولا يوجد أكمل من هذه الأوامر في التعامل مع الناس الذين يقولون ويؤمنون بما لا ترضاه ولا تؤمن به في مجتمع يقوم على الحرية الكلامية والدينية وما يتبعهما.

فالذين يقولون "كيف نصبر على أقوال تكذّب بديننا وبقيمنا وتطعن في إيماننا". الردّ عليهم بالقرءآن هو أن الله أمر بذلك في قوله {واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً}.

والذين يقولون "كيف نترك المكذّبين بديننا وسطنا". الردّ عليهم بالقرءآن هو أن الله أمر بذلك في قوله {وذرني والمكذّبين أولي النعمة ومهلهم قليلاً}.

فالآية الأولى تتعامل مع أقوالهم بشكل رئيسي، والثانية تتعامل مع أشخاصهم. لأن الآية الأولى انبنت على القول {واصبر على ما يقولون} ثم ذكر الهجر الجميل بالتبع أي اهجر الذين يقولون تلك الأقوال التي أمرتك بالصبر عليها. فهو نظر للإنسان من حيث أقواله. لكن الآية الثانية انبنت على الشخص {وذرني والمكذّبين أولي النعمة ومهلهم قليلاً} فالبناء على {المكذّبين} ثم الأمر ب{مهلهم} بالتبع لذلك. فجمعت الآية بين أقوالهم وأشخاصهم من حيث مواقفهم العقلية من الدعوة النبوية. فلا يُقال نترك أقوالهم ونعتدي على أشخاصهم، ولا يقال نمنع أقوالهم ونترك أشخاصهم. كلّا. الآيتان جمعت بين عدم التعرّض لأقوالهم أو لأشخاصهم. فتأمل هذا الجمع الدقيق وتأسيس الحرية الاجتماعية ليس فقط للكلام بل للمتكلّمين. فحرية الكلام شئ وحرية المتكلّمين شئ آخر، وإن كنّا نجمع بينهما عادة لكن الدقّة القرءآنية تقتضي أن نفصل بين تحرير الكلام وتحرير المتكلّمين، لأنهما في الواقع منفصلين، ونستطيع تصوّر الانفصال بسهولة، كأن نأذن بنشر الكتاب لكن نضع الكاتب في السجن، أو نترك الكاتب طليقاً لكن نحرق كتبه، لا يوجد تناقض واقعي بين الأمرين، فإذا تعرّضنا للشخص المتكلّم بالعدوان ولكلامه بالعدوان كنّا ممن يقضي على حرية الكلمة مطلقاً بوجهها المجرّد البياني والمجسّد الإنساني. والقرءآن يدلّ على تحرير البيان وتحرير الإنسان من العدوان.

ثم نكتة أخرى في الآيات وهي أن نلاحظ أنه حين وصف في الآية الثانية استعمل ألفاظ لا تدلّ على صدور عدوان من القوم، تأمل العبارة {وذرني والمكذّبين أولي النعمة}. وصف {المكذّبين} لا يدلّ على أنهم قتلوا شخصاً أو ضربوه أو سرقوه أو سجنوه مثلاً. التكذيب هو موقف عقلي قد يظهر وقد لا يظهر بالتعبير القولي أو الفعلي أو كلاهما. أن يخبرني شخص بخبر على أنه حقيقة واقعية ثم أرفض أنا التصديق بهذا الخبر وأنكره، فهذا تكذيب، سواء أسررت ذلك في نفسي أم أعلنته بقول أو بفعل، وإن كان إظهار التكذيب لا يتمّ في الأصل إلا بالقول، لأن رفض النسبة بين الشئ والواقع تتم بالقول، كأن يقول لي "ستبعث يوم القيامة" فأقول له "كلا لن يبعث الله أحداً". لا أستطيع أن أظهر هذا المعنى فعلياً لأن عصيان الأوامر الشرعية مثلاً ليس بحد ذاته دليلاً على التكذيب العقلي، بدليل أن الشخص قد يجحد بها وتستيقن بها نفسه كما فعل فرعون وآله. فالتكذيب موقف عقلي يظهر بصورة كلامية أو لا يظهر. والفعل بعد ذلك قد يكون عصياناً من مؤمن أو جحوداً من مستيقن، فالفعل بحد ذاته لا يكشف عن موقف التكذيب تمام الكشف أو لا يكاد يكشفه أصلاً كالذي ينكر تقية، وعلى هذا الأساس نستطيع أيضاً عدم إعطاء القول صلاحية الكشف عن التكذيب لأن القائل قد يكون قال الشئ نفاقاً أو تقية أو تقليداً مثلاً فلا يكون مصدّقاً صادقاً أو مكذّباً صادقاً. بالتالي، التكذيب معنى خفي، غالباً ما يظهر بالقول ونادراً ما يظهر بالفعل وظهوره بالقول أجلى من ظهوره بالفعل. وبما أن الله لم يحدد في الآيات بالنصّ الصريح هل أظهر {المكذّبين أولي النعمة} تكذيبهم بقول محدد أم بفعل محدد، فلا نستطيع إلا اعتبار الاسم يدلّ على التكذيب في جوهره المعنوي لا في صورته الظاهرة قولاً أو فعلاً. لكن السياق يحدد لنا أن ظهور التكذيب لم يكن عدوانياً على النبي أو على المؤمنين في صورته، لأن الآية قبله ذكرت القول وبقية الآية نفسها وما بعدها ذكرت الإمهال إلى العقوبة الأخروية، بينما نحن نعلم من آيات أخرى في القرءان أن عقوبة الذين اعتدوا على النبي والمؤمنين في الدنيا نالوها في الدنيا بالقتال، وإن كان هؤلاء المعتدين أيضاً من المكذّبين بالدعوة النبوية، فالنتيجة إذن أن {ذرني والمكذّبين أولي النعمة} معناها الأساسي أو الكلّي هو المكذّب في نفسه المعلن ذلك بقوله. إذ لو لم يعلنه لا بقول ولا بفعل فكيف يأمر الله نبيّه ب{مهلهم قليلاً} وهو لا يعلم مَن هو أصلاً ولا يعرف لهم أمارة حتى تدلّ عليهم، فهذا من الأمر بالمجهول، والأمر بالمجهول غير معقول، والحكيم تعالى لا يأمر بما هو غير معقول "وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً" "ليبيّن لهم". هذا بالنسبة لوصف {المكذّبين}. وبالنسبة للوصف الآخر {أولي النعمة} أيضاً ليس فيه أي إشارة عدوانية على أحد من المؤمنين، وهو ظاهر فلا نفصّل فيه. الخلاصة: {ذرني} تتعلّق بأشخاص الذين لم يتجاوز تكذيبهم حدود الأقوال والأفعال الشخصية المسالمة التي لا عدوان فيها على أنفس أو أموال غيرهم. فهؤلاء يجب أن يذرهم النبي ومن اتبعه إلى يوم الدين والله حسيبهم. وأمّا الاعتداء على الأنفس والأموال، أيا كانت حجّة صاحبه، فيؤخذ في الدنيا إن شاء الشخص أخذه بها عدلاً وقصاصاً.

١٠٣٧-{..فاقرأو ما تيسَّر من القرءآن..}

أقول: الآية الأخيرة من السورة فيها أمر بقراءة القرءآن، وهو أمر بقول شئ. فهل يوجد إجبار على قول هذا الشئ أي قراءة القرءآن تحديداً؟ اقرأ الآية كلّها ولن تجد فيها أي إجبار. بل هو عمل طوعي يقوم به المؤمن. من حرية المتكلّم أن لا يجبره أحد غيره على قول شئ، كما أنه لا يجبره على عدم قول شئ. وهذه الآية شاهد يشير إلى عدم الإجبار على قول شئ، حتى لو كان هذا الشئ هو القرءآن فضلاً عمّا دونه من أنواع الكلام.

١٠٣٨-{قُم فأنذر}.

أقول: الإنذار يقتضي إعلان بطلان أفكار وفساد أعمال موجودة في المجتمع. ولا معنى للإنذار إن خلا من واحد من هذين أو كلاهما. فالإنذار يتطلّب حرية إن كان المنذر يستحقّ أن يبقى سالماً وهو ينذر. هذا شئ. وأضف إليه كون إنذار الأنبياء عادة ما يكون متعلّقاً بفساد حال أكثر الناس، بحكم أن "أكثر الناس لا يعلمون" ولا يؤمنون وفيهم وفيهم الكثير مما أشار إليه القرءآن. فإنذار الأنبياء إذن يتعلّق-بعبارة معاصرة-نقد الأكثرية في المجتمع. أي الأنبياء أقلّية ينقدون بكلامهم الأكثرية. وحرية الكلام إن كان لها وزن فهو أن تحمي الأقلّية الناقدة للأكثرية من سطوة الأكثرية ومن يمثّلهم أو يرعاهم. فأولى الناس بالسعي لتأسيس حرية الكلمة هم أصحاب وورثة النبوة. وإلّا، فلماذا يشتكون من الظلم والاضطهاد إذا آذاهم الناس بسبب كلامهم؟ لماذا يعتبرون ذلك ظلماً واضطهاداً إن كانت معاقبة الخارج عن أفكار وقيم ومسالك الأكثرية في المجتمع بكلامه وبدينه يستحق العقوبة من حيث المبدأ؟ النبي إمّا أن ينصر حرية الكلمة وإمّا أن لا يشتكي من ظلم الكفرة. والذين ينصر حرية الكلمة لنفسه فقط وليس لغيره فإنّه لا يستحقّ هذه الحرية الاجتماعية أصلاً بل لا معنى لنصرتها حينئذ لأنه إن كانت له القوة الكافية لحماية نفسه من الأعداء الذين يريدون أن يسطون به بسبب كلامه فلا معنى حينها للتأسيس القانوني لحرية الكلمة لأن القوّة هي أساس القانون، فالذي يملك القوة لا يحتاج إلى القانون. وإن كان النبي لا يملك القوّة، وكان يبرر لنفسه قمع الآخرين ومنعهم من الكلام بالرغم من امتلاكهم للقوّة، فأقلّ ما يعنيه هذا المسلك هو خداع النبي لهم والتمسكن حتى التمكّن، وهو مسلك خبيث دنئ ملئ بالظلم ولن ينطلي على أصحاب القوّة الحالية. ونفس هذا الأمر ينطبق على النبي وعلى غيره من الناس. إمّا أن تنصر الحرية الكلامية لك ولغيرك، وإمّا لا أنت ولا غيرك يستحقّ هذه الحرية الاجتماعية. وقد رأينا أن القرءان ينصرها للنبي ولعدوه على السواء. وهو الإنصاف. والإنصاف أساس تنزّل الألطاف.

١٠٣٩-{ذرني ومَن خلقتُ وحيداً. وجعلت له مالاً ممدوداً. وبنين شهودا. ومهّدت له تمهيداً. ثم يطمع أن أزيد. كلّا إنه كان لآياتنا عنيداً. سأرهقه صعوداً. إنّه فكّر وقدَّر. فقُتِل كيف قدَّر. ثم قُتل كيف قدَّر. ثم نظر. ثم عبس وبسر. ثم أدبر واستكبر. فقال إن هذا إلا سحر يؤثَر. إن هذا إلا قول البشر. سأصليه سقر. وما أدراك ما سقر. لا تبقي ولا تذر. لواحة للبشر. عليها تسعة عشر. وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدَّتهم إلا فتنة..}

أقول: هذه الآيات هي الشرح المفصّل لما سبق أن ذكرناه في سورة المزمّل الدليل رقم ١٠٣٦، عند آية "ذرني والمكذّبين أولي النعمة ومهلهم قليلاً". فنرى في الآية هنا البدء بالأمر الإلهي {ذرني} وهو تكليف النبي في كيفية التعامل مع مثل هذا الشخص وقوله. ثم نجد شرحاً لمعنى النعمة بقول الله عنه {ومن خلقت وحيداً. وجعلت له مالاً ممدوداً. وبنين شهودا. ومهدت له تمهيداً}. فهذه كلّها مظاهر النعمة. ثم نجد شرحاً للتكذيب كموقف ذهني، ونجد القرءآن يرسم الحركة الذهنية له بتفصيل قبل أن يعلن عن نتيجة تكذيبه بالقول، وهذا الشقّ هو الأساس الذي ذكرناه من قبل عن اسم "المكذّبين". ثم نجد الإعلان عن مواقف هذا الشخص بأنّه {كان لآياتنا عنيداً} وهو موقف من الآيات الإلهية والقرءآنية، وليس في هذا عدوان على نفس أو مال إنسان. ثم نجد الموقف الانفعالي له وهو موقف يختصّ بشخصه وهو حر فيه

كما مر، {عبس وبسر.} فهذا شأنه الشخصي، وكذلك {أدبر واستكبر} ليس في هذا عدوان على أحد غيره. وأخيراً نجد التعبير الكلامي عن ما سبق من فكر وتقدير وانفعال، وهو محلّ الشاهد من هذه الآيات الذي يتعلّق مباشرة بموضوع بحثنا، {فقال "إن هذا إلا سحر يؤثَر. إن هذا إلا قول البشر"}. وهذا إظهار التكذيب بالقول. والآن ما العمل مع هذا الشخص؟ العمل هو {ذرني ومَن خلقت وحيداً}. ليس للنبي ولا لغيره التدخّل في مثل هذه الحالة. ولاحظ أن الله لم يعيّن الشخص، فالقضية عامّة إذن، كل مَن يفعل مثله له مثل حكمه، بل حتى لو عيّنه في سياق معيّن لكان المعنى كذلك ولكن هنا نجد الحكم أجلى وأظهر من حيث عدم شخصنة الآية ولا حتى تسمية هذا الوحيد. حسناً، فماذا سيفعل الله به؟ هل عقوبته في الدنيا أم في الآخرة؟ هل عقوبة هذا القول على يد الله أم يد البشر؟ الجواب في قوله بعدها مباشرة {سأصليه سقر...عليها تسعة عشر وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة}. إذن العقوبة بيد الله وملائكته، وفي سقر والنار أي في الآخرة.

فبصريح العبارة: هذا الشخص فكّر وكفر وأعلن قولاً باطلاً وطاعناً في القرءآن والنبي ضمناً، وأمر الله للنبي هو أن يذره، يتركه، لا يقترب منه، لا يعتدي عليه، بكلمة واحدة جامعة {ذرني}. الله هو الذي يتولّى مثل هذه القضايا. فالإنسان حرّ من الإنسان في مواقفه الفكرية والنفسية والدينية والقولية. والله يحاسب مَن يشاء كما يشاء حينما يشاء وموضوعنا هو الحرية من الإنسان وليس الحرية من الله.

١٠٤٠-{عليها تسعة عشر. وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدّتهم إلا فتنة للذين كفروا، ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين ءآمنوا إيماناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون، وليقول الذين في قلوبهم مرض "ماذا أراد الله بهذا مثلاً"، كذلك يُضلّ الله مَن يشاء ويهدي مَن يشاء، وما يعلم جنود ربّك إلا هو وما هي إلا ذكرى للبشر.}

أقول: نلاحظ هنا أن الله جعل عدّة الملائكة فتنة. أي حين أخبر الناس بأن على النار تسعة عشر من الملائكة، قد أراد الله أن تكون هذه فتنة. فالله نشر فتنة إذن. وهذه الفتنة معناها تمحيص مواقف الناس. والله يعلم أن الناس ستنقسم بسبب هذه الفتنة التي نشرها وقد كان بإمكانه أن لا يخبر أحداً عن عدّة الملائكة. فليس كل فتنة شرّ إذن، وهنا هي فتنة قولية، فتنة علمية أو خبرية. فانقسم الناس بسبب هذه الفتنة الإلهية إلى فرق، منهم سيستيقن ومنهم يزداد إيماناً ومنهم لن يرتاب، هذه ثلاثة. لكن الذي يهمّنا هو الفرقة الرابعة وهي التي-دقق في القيد-{وليقول الذين في قلوبهم مرض ماذا أراد الله بهذا مثلاً}. إذن، هذه الفرقة قالت قولاً. وهذا القول صدر منهم تحديداً ليس بسبب الكلمة الإلهية التي وردت وأخبرت أن عدة الملائكة تسعة عشر، لأنه لو كان السبب هو الكلمة لقالت كل الفرق نفس القول، لكن من بين أربعة فرق واحدة فقط هي التي قالت "ماذا أراد الله بهذا مثلاً". فما الذي جعل هذه الفرقة تنفعل انفعالاً مختلفاً عن البقية؟ الكلمة ذاتها لم تفعل شيئاً فيهم، إذ لو كان للكلمة فاعلية مستقلّة في السامعين والمتلقّين والقراء لاستوى أثرها في الكل. ولو كانت الكلمة الفتنة شرّاً محضاً لا فائدة فيه، لما وجدنا بعض الفرق يستيقن وبعضها يزداد إيماناً وبعضها لا يرتاب، وهذه كلّها فوائد جيدة، فالكلمة الواحدة لها آثار جيّدة وآثار سيئة، لكن الآثار الجيّدة والآثار السيئة ليست راجعة إلى ذات الكلمة، ولكن راجعة إلى ذات السامع والمتلقّي. ولذلك وضع قيداً حين أخبر عن الفرقة الرابعة وهو هذا {الذين في قلوبهم مرض}. وهذا قيد نفسي لدى المتلقّي. فالكلمة إذن لا تفعل فعلاً في سامع إلا بناء على استعداد خاص لدى السامع. بالتالي، السامع هو المسؤول عن كيفية انفعاله للكلام، وليس المتكلّم حتى لو كانت المتكلّم يقصد بكلامه فتنة الناس واختبارهم وإظهار ما في قلوبهم والتي منها قلوب فيها مرض.

بناء على ذلك، أوّلاً، يجوز نشر كلام فيه فتنة للناس ويسبب انقسامهم إلى فرق وأصناف. ثانياً، يجوز الكلمة لا فاعلية لها إلا بحسب متلقّيها، فللمتكلّم الحرية وعلى المتلقّي المسؤولية. ثالثاً، لم يتعرّض الله لمعاقبة الذين في قلوبهم مرض حين قالوا ما قالوه، مما يشكّل شاهداً إضافياً لمبدأ الحرية الكلامية في كتاب الله حتى إن كان القول صادراً من شخص في قلبه مرض وفيه نوع اعتراض على الله ذاته أو تشكيك في قول الله وأخبار أنبيائه.

١٠٤١-{إلا أصحاب اليمين. في جنّات يتساءلون. عن المجرمين. ما سلككم في سقر. قالوا لم نكُ من المصلّين.}

أقول: هذه الآيات تكشف عن جانب مهمّ من النفس الإنسانية. فأصحاب اليمين لم يكتفوا بأنهم في الجنّات حتى صاروا يرغبون في معرفة أمر لن يقدّم في مصيرهم ولن يؤخر. فما فائدة السؤال عن المجرمين وما الداعي لذكرهم أصلاً وهم في الجنّات يتنعمون ويتلذذون؟ السبب الأكبر هو أن الإنسان يحبّ أن يعرف. يعرف كل شئ وأي شئ. حتى الأمور التي لا تتعلّق بوجوده ومصيره مباشرة. ومن هنا نفهم مثلاً الكثير من اللغو والكلام الفارغ، حسب التسمية الشائعة، التي تدور بين الناس.

وهذا الأصل يغيّر قاعدة مهمة في كيفية التعاطي مع الكلام والكتب عموماً. فمن قواعد أنصار تقنين الكلام هي التمييز بين الكلام الفيد والكلام غير المفيد. ثم يبنون طبقة أخرى فوق هذه مضمونها أن الكلام غير المفيد-الذي سيحددونه هم بالطبع!-يجوز أو يجب منعه والمعاقبة عليه، ومَن سيدافع في جميع الأحوال عن كلام غير مفيد! القاعدة والطبقات فوقها ظلمات بعضها فوق بعض. لأنه أوّلاً لا يوجد شئ اسمه كلام غير مفيد مطلقاً. هذه استحالة وجودية. وليأتونا بأي كلام حتى نريهم وجوه الفائدة فيه كتجربة إن شاؤوا. ثانياً، تحديد ما هو الكلام الفيد من غير المفيد على فرض وجوده هي سلطة خطيرة لم يعطها أحد لهم ولا يحق لهم أن يتسلّطوا على غيرهم بها، فإن كنت أنت ترى كلاماً غير مفيد فحسناً لا تقربه ولا تجعل من هم تحت يدك من الأطفال العاجزين إن شئت أن يقربه، لكن لا يحقّ لك مثل ذلك بالنسبة لبقية الناس. مع العلم أن الله ربّى موسى في بيت فرعون وبيت أمّة الإسرائيلية في آن واحد، لعلم الله بأن أقوى تربية هي التي يرى فيها الشخص الشئ وضدّه ويرى الاختلافات وأسبابها ويفهمها، وكما قال الفقهاء قديماً "أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس". لكن دعونا من هذا. ثالثاً، على فرض وجود شئ اسمه كلام غير مفيد في الواقع، وعلى فرض أن لدى فريق من الناس في المجتمع سلطة شرعية لتحديد هذا الكلام، لكن مِن أين أنه يجوز معاقبة من يتداول الكلام غير المفيد بعقوبة نفسية كالسجن أو الضرب أو القتل أو بعقوبة مالية كالغرامة مثلاً؟ ما علاقة هذا بذاك؟ إن كان الكلام غير مفيد فعلاً، فإثبات أنه غير مفيد للناس هو الدواء، ثم تعيين ما هو الكلام غير المفيد في القوانين يعني أنهم سيذكرونه، فإذا ذكروه كان حفظاً له وتداولاً له مما يعني أن واضع القانون وناشره يستحقّ العقوبة. ظلمات بعضها فوق بعض، ولا تنتهي إلا بكتم الحقائق وهضم الحقوق. نسأل الله أن يجمع هؤلاء بإخوانهم في سقر.

١٠٤٢-{قالوا ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلّين. ولم نك نطعم المسكين. وكنّا نخوض مع الخائضين. وكنّا نكذّب بيوم الدين. حتى أتانا اليقين.}

أقول: الخوض مع الخائضين، مع شرحه من آيات أخرى في القرءآن حول نفس الموضوع، تدلّ على أقوال صدرت منهم. وقد رأينا فيما سبق أن الله أمر المؤمن أن لا يجلس مع الخائضين حتى يخوضوا

في حديث غيره، وأنه لم يأمر بمعاقبتهم في الدنيا على خوضهم هذا على يد البشر. إلا أنه مما يعزز أن عقوبة الخوض مع الخائضين هي عقوبة أخروية بيد الله تعالى أنّها وردت في هذا السياق وسط أعمال كلّها لا إكراه فيها في الدنيا. أمّا الصلاة، فمن الواضح أنه لا إكراه فيها لأنه لا إكراه في الدين. أمّا إطعام المسكين، فالمسكين لم يستحقّ الطعام بعمله، فعدم إطعامه هنا ليس نتيجة هضم مباشر لحقوقه العملية، بل نتيجة بخل وغير ذلك، فلم يهضمه حقّاً مكتسباً بعمله مثل حرمان الأجير من أجره مثلاً. وهذه أيضاً واضحة أنها خارجة عن طوق العدل في المجتمعات البشرية بمعنى الحقوق الناتجة عن التعاقد والعمل. ثم التكذيب بيوم الدين، جوهره موقف قلبي من فكرة ما، أو التعبير عن هذا الموقف بالقول، كما مرّ معنا في هذه السورة مع الوحيد صاحب سقر أو في سورة المزمّل. إذن، كلّها أمور غير عدوانية مباشرة كالضرب والقتل والسجن والنهب. لا يصلّي ولا يتصدق لا يؤمن بالآخرة، كلها داخلة في تصرّفات الإنسان الحرة في الدنيا. وكذلك الأمر بالخوض مع الخائضين، فإنّه يتناسب تماماً مع هذه الفئة من الأعمال. لذلك عقوبتها أخروية على يد الله. فقد تكون حرّاً في الدنيا، لكنك لست حرّاً في الآخرة. قد تكون حرّاً في قبال الناس، لكنك لست حرّاً في قبال الله. أمّا الذي لا يؤمن لا بالآخرة ولا بالله، أو لا يؤمن أن أوامر معيّنة ستؤدي إلى عقوبة أخروية أو غضب الله، فهذا سيشعر بالحرية التامة في الدنيا والآخرة ولكن الآخرة ستكون المياه التي تكذّب الغطّاس أو تصدّقه. والذي يهمّنا هنا أن هذه الأعمال داخلة في المجال الحرّ من عقوبات الناس والمفترض أن ينبني المجتمع على ترك الناس يقومون بها إن شاؤوا بدون خشية على نفس أو مال.

١٠٤٣-{فما لهم عن التذكرة معرضين. كأنهم حُمُرٌ مستنفرة. فرَّت من قسورة.}

أقول: أذكر أن الإمام في صلاة العشاء قبل سنوات قرأ هذه الآيات في الصلاة، فضحت ضحكاً هستيرياً من الصورة المرسومة في الآية. هذه الآية، بعبارة معاصرة، تشكّل نقداً برسم صورة كاريكاتورية للمُنتَقَدين. فالنبي هنا صورته قسورة أي الأسد، والكفار الذين هم كبراء قريش وسادتها وغيرهم صورتهم حمير مستنفرة هائجة تهرب من الأسد القادم نحوها. وتستطيع أن تتخيّل الرسمة الكاريكاتورية هنا برسم صور رؤساء الجاهلية على أجساد حمير وهم يفرّون من قدوم النبي الذي هو الأسد هنا. أقلّ ما يقال في هذه الآية أنها شتمت وسخرت من سادة القوم ورؤساء الجماعة المكّية بتصويرهم في صورة حمير. إن لم يكن هذا شتماً وسخرية لاذعة، فلا أدري ما هي السخرية إذن. فهذه الآيات تظهر استعمال حرية الكلمة بواحدة من أقسى صورها، وهي استعمال الصور الحيوانية لرسم العلاقات بين المحمود والمذموم من الناس بحسب نظرة الراسم والمتكلّم طبعاً. فالنبي أو ما جاء به النبي من كلام {التذكرة} قسورة، أسد رامي، أي النبي يرمي الكلمة التي هي التذكرة، فتهرب الحمير القرشية منه. إن كان العربي يرسم بلسانه ما يرسمه الفنان بفرشاته، فهذه الآية تتضمن رسمة عربية كاريكاتورية نقدية من الطراز الرفيع. وهذه سابقة قرءآنية لمثل هذا الصنف من التعبير الكلامي.

١٠٤٤-{كلّا إنه تذكرة. فمن شاء ذكره.}

أقول: بما أن الذكر من الأقوال، نجد هنا بصريح العبارة إرجاع الذكر إلى مشيئة الذاكر، وهو عين الحرية. لأن الحرية أن تعمل ما تشاء لا ما يشاؤوه غيرك، ما تشاء أنت وأنت سالم غير مُكرَه ولا مُجبَر. وهنا نجد الله تعالى يصرّح {فمن شاء ذكره}. فلا إكراه على ذكره، لا إكراه على الكلمة.

١٠٤٥-{بل يريد الإنسان ليفجر أمامه. يسئلُ أيّان يوم القيامة. فإذا برق البصر. وخسف القمر. وجُمِعَ الشمس والقمر. يقول الإنسان يومئذ أين المفرّ. كلّا لا وزر. إلى ربّك يومئذ المستقرّ.}

أقول: مسألتان.

الأولى، {يريد الإنسان..يسئل} هذه العلاقة تكشف عن وجود علاقة بين سؤال الإنسان وإرادته. فهنا صورة لإنسان يريد معرفة موعد القيامة بسبب أنه يريد أن يفجر في المستقبل بمعنى أنه يريد أن يفجر ويمارس شهواته كما يشاء قبل موعد القيامة حتى يتوب قبلها بقليل ويصلح حاله. بغضّ النظر عن قيمة هذا العمل، لكن الشاهد هو العلاقة بين الإرادة وهي شئ خفي والسؤال وهو شئ جلي. والسؤال قد يظهر بالكلام ويتوجّه للآخرين، كسؤال الكافرين مثلاً النبي "متى هذا الوعد إن كنتم صادقين" وهو تجسيد السؤال عن أيّان يوم القيامة في أحد صوره. إذن، الإرادة تنكشف بالأسئلة. والأسئلة خصوصاً والكلمة عموماً-لأن السؤال نوع من أنواع الأقوال-تُعتَبَر شواهد على ما يكمن في باطن الإنسان وإرادته العملية المستقبلية. بناء على ذلك، ألا يحقّ لنا اتخاذ أقوال الإنسان وأسئلته كشواهد على إرادته الفعلية المستقبلية، فإذا شممنا رائحة فعل إجرامي مستقبلي من كلامه الحالي يحقّ لنا معاقبته على فعله المستقبلي وكأنّه شرع فيه بدليل كلامه؟ بعبارة أخرى، بما أن الفعل هو إرادة متجسدة، والإرادة سابقة على الفعل زمنياً في العادة ولو بجزء قليل من الزمن لا نُلاحظه لدقّته، والعقوبة على الفعل العدواني جائزة، فبما أن الإرادة تنكشف بالكلمة والأسئلة، يجوز بناء على ذلك المعاقبة بناء على كلمة من باب استباق الحدث الذي نعلم أو نرجّح بغلبة الظن أنه سيقع بحكم إرادة صاحبه إيقاعه.

توجد اعتراضات على ذلك المنطق:-

الاعتراض الأوّل، العلاقة بين الأسئلة وبين الإرادة ليست أحادية. فقد يصدر سؤال واحد من عشرة أشخاص، ولكل منهم إرادة مختلفة عن الآخر. فمثلاً، السؤال عن موعد يوم القيامة ليس بالضرورة أن يصدر عن شخص يريد أن يفجر أمامه، بل قد يصدر عن شخص يترقّب القيامة لأنه يريد الخلاص من قيود الدنيا، أو عن شخص لا يفهم حقيقة القيامة، أو طفل يتعامل مع القيامة كأنّها حدث مستقبليَ غريب ويريد معرفة زمنه من باب الفضول الطفولي، أو شخص يريد أن يختبر صدق الأنبياء ويرى مدى علمهم بهذا الأمر، أو أو أو. فبما أن الأسئلة لا تكشف عن الإرادة كشفاً جلياً، فبناء عقوبة عليها يعني إيقاع عقوبة على شخص لأننا نتوهم أنه أراد شيئاً، وحتى قبل أن تظهر آثار هذه الإرادة فعلياً. ظلم فوق ظلم. ونفس الأمر يُقال في الكلمة عموماً.

الاعتراض الثاني، العقوبة العادلة لا تكون على ما يكنّه الإنسان في نفسه من إرادات، ولو كانت العقوبة مستحقة على كل شخص تخيّل أو أراد إيقاع جريمة بإنسان آخر، لما بقي على وجه الأرض شخص إلا ويستحقّ قطع الرأس، لأننا كثيراً ما نغضب ونثور ونتمنّى إيقاع أو وقوع أمورر بالآخرين لو طبّقناها فعلياً لكنّا كما قال الله في آية أخرى "ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابّة" بل لكنّا أسوأ من ذلك لأن المقترح هنا أن نؤاخذ الناس ليس فقط بما كسبوا فعلياً بل بما كسبوا نفسياً وأسرّه في أنفسهم، وهو أسوأ وأسوأ بألف مرّة. فإذا كان الشخص الذي لديه إرادة إجرامية يستحقّ العقوبة المادّية بسبب إرادته النفسية، لما بقي شخص بلا عقوبة تقريباً أو مطلقاً. العقوبة المادّية تكون على الفعل المادّي أو على الشروع الفعلي في الفعل المادّي بشرط أن يكون الشروع يكشف عن ذلك الفعل المادّي الذي يستحقّ العقوبة فعلياً. فمثلاً، قد يذهب شخصان إلى متجر لشراء حبل، فلا

يمكن اعتبار أحدهما مجرماً بحجّة أنه يريد أن يشنق شخصاً والآخر مسالماً لأنه يريد أن يربط خشبة في بيته إلا لو كانت أفعال الأوّل تدلّ بقرائن كثيرة على أنه يشرع في شنق آخر. ومجرّد قوله ليس حجّة كافية، لأن الشخص قد يقول وقد يفعل فعلاً عادياً يجسّد بنحو ما إرادته تنفيذ قوله، لكنّه لا يتجاوز الخطّ الأحمر-إن شئت-الذي يكشف أنه فعلاً يشرع في جريمة. ففي جميع الأحوال، القول بحدّ ذاته لا يمكن اعتباره جريمة ولا دالاً على جريمة، وفي أسوأ الأحوال يمكن اعتبار الكلمة قرينة من القرائن الكثيرة والتي منها قرائن فعلية على الشروع في جريمة، وفرق كبير بين اعتبار الكلمة جريمة وبين اعتبارها واحدة من القرائن التي من بينها أفعال على جريمة. الاعتراض الثالث،

الاعتراض الثالث، طبيعة اللغة البشرية وما فيها من مجازات وتعبيرات غامضة وتنفيس عن النفس بواسطة استعمال كلمات مضمونها إرادة وقوع أو إيقاع شئ معيّن بشخص بدون القصد الفعلي لإيقاع ذلك بل لمجرّد التنفيس عن الغضب والتعبير عن النفس، هذه الطبيعة تنافي استعمال الكلام كدليل قانوني جازم على أي فعل مخصوص بطريقة الاستنباط واللوازم. مثلاً، كم مرّة غضب إنسان من آخر وقال صارخاً "سوف أقتله"؟ كثير جداً، لكن هل هذا يعني أن كل مَن قال ذلك يجب أن يُحاكَم بالقتل أو الشروع فيه؟ إذن، لا يبقى أحد تقريباً على وجه الأرض. الكلمة بديل عن الفعل، في كثير من الأحيان بل يكاد يكون معظمها. ومن هنا نجد الناس يكثرون القول ويندر منهم الفعل، حتى صار ذلك مثلاً مضروباً وصار الإنسان الذي يساوي فعله قوله يُعتَبر من الفضلاء ويكاد يصل إلى درجة المصطفين الأخيار. طبيعة القول الإنساني أنه واقع موازي للواقع المادّي. وباستثناء الحالات التعاقدية الصريحة التي يُلزِم الشخص فيها نفسه بأمور في مقابل مصالح، تكاد تكون القاعدة العامّة هي أن القول واقع قائم بذاته مفارق للواقع المادّي الخارجي الغيري. والاستثناء هو الذي يحتاج إلى دليل. أقلّ ما يقال أن هذه الصفة ثابتة للكلام الإنساني، بالتالي لا يصحّ اعتبار الكلمة دليلاً على الإرادة الفعلية المادّية بالمطلق والمساواة الماهوية أو السببية المباشرة.

لكل ما سبق وغيره مما يمكن إدراكه بإذن الله بشئ من التأمل، لا نرى العدل ولا العقل في اتخاذ كلام الإنسان كدليل على إرادته الفعلية المادّية بشكل عام، وفي أسوأ الأحوال كما قلنا قد يُتَّخذ الكلام كقرينة من ضمن قرائن فعلية أخرى في بناء حجج لإدانة شخص بفعل عدواني لم يقع تامّاً بعد. ولاحظ أن نفس السؤال يكشف عن كون الجريمة ليست في الكلمة، لأن السؤال يفترض الكلمة كدليل على الفعل الجرمي المستقبلي، بالتالي الجريمة هي ذلك الفعل وليس الكلمة ذاتها، ونحن نتحدّث بشكل رئيس عن تحرير الكلمة من الصفة الجرمية، أو تحرير الكلمة من اتخاذها كشئ مساوي عملياً للجريمة ومحاكمة أصحابها من أجلها. بعبارة أخرى، الكلمة حين تكون بحد ذاتها جريمة فإن قولها في أي ظرف ومن أي شخص يصير جريمة، لكن حتى لو افترضنا أنه يجوز عدلاً أو عقلاً اتخاذها كدليل على جرم فعلي مستقبلي، فإننا حينها لن نحكم على الكلمة حتى أنها دليل على الجرم في حال توافرت ظروف حول استعمالها تدلّ على عدم الشروع في ذلك الفعل، مثلاً كأن يروي راوي قصّة عن شخصيات اجتماعية مع تقريره في أوّل الكتاب أنه يصطنع أحداثاً من مخيلته أو نكتاً للفكاهة، فحينها لا يمكن حتى اتخاذ كلامه كدليل على شئ واقعي لأنه سبق أن نفى ذلك أو الأحداث نفسها والظروف نفته كأن يروي ذلك على مسرح يحضره رجال الدولة والشرطة من باب الترفيه عنهم مثلاً. بعبارة واضحة، إذا كانت الكلمة جريمة فهي جريمة في أي ظرف ومن أي شخص، لكن حتى لو كانت دليلاً فإنها ليست كذلك إلا في ظروف محددة وقيود معينة، بالتالي حتى إذا قبلنا الفرضية السابقة تكون الكلمة حرة لأنه

يمكن قولها في ظروف أخرى ومع قيود معيّنة تخرجها عن الصفة الجرمية مع عدم تغيير شئ من جوهرها، فتستطيع أن تقول نفس الخبر أو الأمر مع الأمن على نفسك من العقوبة.

إذن، توجد لدينا ثلاثة طرق للنظر للكلمة. الكلمة كموجود مستقلّ، الكلمة كقرينة على الفعل، الكلمة كدليل على الفعل. الأصل في الكلمة أن تكون موجوداً مستقلاً عن الأفعال، والاستثناء أن يجوز استعمالها كقرينة ضعيفة عاجزة لوحدها على الفعل، والظلم أن تُعتَبَر دليلاً بذاتها مطلقاً على الأفعال.

هذه هي المسألة الأولى.

المسألة الثانية: أجاب الله عن سؤال {أيّان} يوم القيامة. فحتى الإنسان المذكور هنا الذي يريد ليفجر أمامه ويسأل أيّان يوم القيامة، هذا الإنسان الفاجر بالإرادة أجابه الله وأخبره عن أيّان يوم القيامة حين قال {فإذا برق البصر..}. بناء على ذلك نرى أن الله ليس فقط لم يُجرِّم هذا الإنسان في الدنيا ويأمر بمعاقبته على اعتبار أنه فاجر بالإرادة كاشف عن إرادته بسؤاله، بل أجابه الله عن سؤاله. مما يدلّنا على أكثر من قاعدة. منها أن تحليلنا لمقاصد السائل ينبغي أن لا تحول بيننا وبين إجابة السائل بشكل عام. فالسؤال بحد ذاته موجود مستقلّ يستحقّ العناية والعناية به تكون بتزويجه بجواب. ومنها أن جوابنا على السؤال ليس بالضرورة أن يكون بنفس الحدود التي قصدها السائل، أي هو يسأل كما يريد ونحن نجيب كما نريد، فإن الله هنا لم يعيّن زمناً بالمعنى الذي قد يقصده السائل عموماً ب{أيّان يوم القيامة} كما نرى في الأمم عموماً ميل إلى البحث عن تاريخ معيّن فيه ستقع القيامة ونهاية العالم حسب تصوّراتهم طبعاً. فهم يريدون زمن كمّي لا وصف كيفي. يريدون مثلاً بعد ألف وستة وستين سنة ستقوم القيامة. لكن الله هنا أجاب بوصف كيفي {فإذا برق البصر. وخسف القمر. وجمع الشمس والقمر}. نعم، هذه علامات القيامة، لكن متى زمن القيامة؟ هذا لم يجبهم إليه، وقال علمها عند ربي لا يجلّيها لوقتها إلا هو. نفس هذا المبدأ ظهر في قصّة موسى حين سأله فرعون عن "ما رب العالمين"، فأجابه موسى بشرح معنى العالمين بدلاً من شرح صفة ذات وطبيعة رب العالمين. والأمثلة كثيرة. السائل حرّ ليسأل كما يشاء، والمجيب حرّ ليجيب كما يشاء.

١٠٤٦-{بل الإنسان على نفسه بصيرة. ولو ألقى معاذيره.}

أقول: المعاذير أقوال يلقيها الإنسان ليعذر نفسه مما اكتسبته من الظلم. وهنا نرى شاهداً على حقيقة الوجود شبه المستقلّ للقول وكأنّه واقع قائم بذاته قد يتّصل بغيره لكن لا يرتبط به ارتباطاً مطلقاً. لأن الإنسان الذي هو بصيرة على نفسه، يعرف جيّداً لماذا أتى ما أتى حين يتجرّد ويصدق مع نفسه، فمع ذلك لا يقرر هذا الواقع بأقواله بل يستعمل أقوال تشير إلى واقع آخر أفضل له ليخلص نفسه من العقاب والجزاء العادل. فالقول عنده إذن قابل للتحرر من الواقع، إذن القول ليس فرعاً للواقع وليس سبباً مباشراً ذاتياً للواقع. ظاهرة الكذب والمجادلة عن الباطل تشهد بأن الكلمة موجود مستقلّ عن الواقع بالذات. فالواقع محدود، والكلام غير محدود، فقد يشير إلى الواقع وقد لا يشير إليه. بعبارة أخرى، الكلمة تشبه من هذا الوجه الألوهية، فالله تعالى من وجه "غني عن العالمين"، ومن وجه آخر "رب العالمين". كذلك الكلمة، من وجه لا تتقيّد بالعالمين وما هي عليه، لأنها تمتح من مصدر لانهائي هو العلم الإلهي بالممكنات مطلقاً، فقد تشير إلى أي شئ بل إنّها تمتح أيضاً من العدم الذي ما شمّ رائحة الوجود فتقول شيئاً مستحيلاً استحالة مطلقة، فالكلمة حتى أوسع -باعتبار ما- من الحق تعالى، لأن الحق وجود، لكن الكلمة وجود يشمل الوجود والعدم. ومن هذا الأساس الواسع نفهم {ولو ألقى معاذيره} وقد يعتذر بالأباطيل التي تناسب غرضه، ويزوّر كلاماً لا واقع يدعمه. فالكلمة حرّة بذاتها، وما تحريرها

من القيود القانونية التي هي أسفل أنواع القيود في الوجود لأنّها ليست قيود إلهية مفروضة بالقهر الوجودي كالآخرة مثلاً، ولا هي قيود طبيعية لها قوّتها الإلزامية بنفس وجودها، بل هي قيود اخترعها بشر أو فرضها بشر فيهم ما فيهم من قصور في الرقابة وإدراك القضايا والتحيّز فيها والكره للتعاطي معها وما إلى ذلك من عيوب الحكم البشري عموماً. للكلمة حرية وجودية، وإن كان القانون يعتمد على الوجود وما يقتضيه، فالأولى بالقوانين المعقولة أن تراعي حقيقة الكلمة كما هي.

١٠٤٧-{لا تحرّك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرءانه.}

أقول: لاحظ أن النهي مُقيَّد ومُعَلّل. هذه طريقة الله في تشريعه، فلتُتأمل.

نهاه عن تحريك لسانه بالكلام الإلهي، لكن ليس مطلقاً، بل قيَّد ذلك بتحريك لسانه به إن كان يقصد بهذا التحريك هو أن يعجل به، بمعنى يخشى من عدم جمع الكلام في قلبه وذهاب بعضه منه. إذن في حال أنه أراد تحريك لسانه به لسبب غير العجلة به بالمعنى المقصود للعجلة وليس أي معنى آخر للعجلة، فحينها لا يكون لهذا النهي موضوع ينطبق عليه. إذن، قد تحرّك لسانك به لتعجل به لغرض غير خشيتك من عدم حفظه. قد تحرّك لسانك به لا لتعجل به ولكن لتتغنّى به بصوت مسموع. كل هذا خارج عن النهي الإلهي. فهذا معنى قولنا النهي مُقيَّد. وأمّا قولنا بأنه مُعَلل، فإنه حين أمره بهذه الشريعة المتعلّقة بالكلام الإلهي، أخبره عن العلة والمقصد وراء هذا النهي، ولم يتركه جاهلاً بسبب التشريع، فقال له {إن علينا جمعه وقرءانه.} فهو كان يخشى أن لا يجمعه ويضيع بعضه منه، فعالج له هذه النقطة بإخباره بما يذهب ذلك الخوف منه، فأخبره بأنه هو تعالى المسؤول عن جمعه وقرءانه وليس أنت بتحريك لسانك لتعجل به. ولاحظ أن النهي الكلامي هنا معلل بخبر معقول، كالعادة في الشرائع الكلامية المبنية على الطاعة لا على الإكراه البشري.

١٠٤٨-{وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربّها ناظرة.}

أقول: هذه الآية من المواضع التي يصح الاستشهاد بها على إبطال فكرة "لا يجوز نشر كلام قد يسبب فتنة واختلاف في العقيدة بين الناس". لأنها من المواضع التي تصارع عليها المسلمون ولا يزالون. فهل المقصود بالنظر إلى ربّها الرؤية أم لا، وإن الرؤية فما هي وكيف يكون الله مرئياً. وانفتح الباب ولم ينغلق. ومعلوم شدّة الخلاف الذي وقع والذي تمادى أحياناً حتى وصل إلى سفك الدماء وتعذيب العلماء وتقسيم الدهماء. فمن أراد أن يبرر معاقبة متكلّم لأنه قال شيئاً حدث واختلف فيه الناس، لسبب أو لآخر سواء كان راجعاً إلى تعبيره أو إلى طبائع جمهوره، فحينها نأتيه بمثل هذه الآيات وما وقع بسببها. فلننظر بعدها هل يريد معاقبة رسول القرءآن وقراء القرءآن، هل يريد منع القرءان أو شطب هذه الآيات من القرءآن، أم ماذا. فإن كان لا يؤيد معاقبة المتكلّم بالقرءآن ولا تغيير القرءآن، بل يعتمد على الجدل لنصرة فهمه هو لهذه الآيات، فهذا بالضبط ما نراه نحن وهو ثمرة من ثمرات شجرة الحرية الكلامية الطيبة.

١٠٤٩-{إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً.}

أقول: ما الذي يريده أنصار تقنين البيان لا أقلّ في باب الأديان-في أحسن الأحوال ومع أحسن النوايا وأطهرها وأخلصها؟ يريدون أوّلاً، محق المسؤولية الفردية. وثانياً، محق السبيل الذي يرونه {كفوراً}. بينما الله تعالى يريد المسؤولية الفردية، ويريد أن يكون أمام كل فرد اختيار أن يكون {إمّا شاكراً وإمّا كفوراً}. بما أن المسؤولية يوم القيامة فردية كما قرر القرءان ذلك كثيراً، فمسؤولية اختيار طريق الشكر بدلاً من طريق الكفر بعد معرفة طريق الشكر وطريق الكفر، هي مسؤولية فردية شخصية لابد لكل شخص من اتخاذ هذا الاختيار لنفسه. {إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً}. فلابد من الاطلاع على سبيل الشكر وسبيل الكفر معاً، وبعد هذا الوعي يقع الاختيار المقبول وعليه يكون الحساب بالثواب والعقاب. في ما يعرف بالمجتمعات المنغلقة والقمعية، مثل هذا الاختيار مرفوض، بل لابد من إظهار شئ واحد للناس قدر الإمكان، وحتى لو تمت الإشارة إلى طريق آخر فإنه لا يكون من باب "انظر واختر لنفسك" ولكن من باب "إذا اخترت هذا سوف نعذّبك أو نقتلك في الدنيا عاجلاً غير آجل". محاربة حرية البيان والأديان هي محاربة صريحة لإرادة الرحمن. الذين اختاروا طريق الشكر لديهم من القوة واليقين ما يجعلهم ينفتحون على الاطلاع على طريق الكفر وعلى ترك الناس تسلك فيه إن شاءت بدون تهديد فعلي في المجتمع وإكراه سياسي. لكن الذين اختاروا طريق الكفر هم الذين عادة يظهر منهم الإكراه والإخفاء وتصوير طريقهم الكفري على أنه الطريقة المثلى للشكر والهداية النورانية. لا يخشى أنصار الحرية شيئاً لأن الحق تعالى معهم تكوينياً وشرعياً، ولا يأمن أعداء الحرية على أنفسهم كثيراً فعمّا قريب سيعلم الظالمون أيّ منقلب ينقلبون.

١٠٥٠-{يوفون بالنَّذر ويخافون يوماً كان شرّه مستطيراً.}

أقول: النذر وعد، يظهر بكلام نفسي أو كلام جهري، مضمونه تكليف النفس بشئ مستقبلاً في حال وقع شئ مرغوب أو لم يقع شئ مرهوب للنفس. فهو نوع من المعاهدة بينك وبين ربّك. ونرى الله هنا يصف أهل الجنّة بأنهم {يوفون بالنذر}. لكن لا نجد أي آية حولها تُظهر أن سبب وفائهم بالنذر هو خشيتهم من إنسان ما، بل السياق يدلّ على أن خوفهم من الآخرة أو غير ذلك من أمور وجدانية هو الباعث لهم على الوفاء بالنذر. فمن جهة نرى الوفاء بالنذر قيمة جيدة، مما يجعل الوفاء بالنذر شاهد من شواهد التزام المؤمن اللاحق بكلامه السابق. لكن من جهة أخرى، ولأن النذر كلام بينك وبين ربّك، ولم تلتزم لأحد من الناس به وبقبول العقوبة في حال لم توف به، فإنه لا يكون لأحد من الناس سلطان العدوان عليك في حال لم توف به.

١٠٥١-{إنّا نحن نزّلنا عليك القرءآن تنزيلاً. فاصبر لحكم ربّك ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً. واذكر اسم ربّك بكرة وأصيلاً. ومن الليل فاسجد له وسبّحه ليلاً طويلاً. إن هؤلآء يحبّون العاجلة ويذرون ورآءهم يوماً ثقيلاً.}

أقول: القرءان والذكر والتسبيح، من أنواع الكلام، سواء كان الكلام سرّاً أو جهراً. ولاحظ أن الباعث على استعمال هذا الكلام هو باعث أخروي، {إن هؤلاء يحبّون العاجلة ويذرون ورآءهم يوماً ثقيلاً}. بعبارة

أخرى، هذا الكلام، أي القرءآن والذكر والتسبيح، يُراد به الآخرة، فإنه لبنات بناء الجنّة وأسباب إعمار الأبدية والنعيم الخالد.

حسناً، فماذا عن الذين يدعوننا لنترك القرءآن والذكر والتسبيح، أي الآثم والكفور؟ هل علينا أن نقتله أو نحبسه أو نسكته بالإرهاب؟ كلّا. التكليف ليس عليه هو أن يسكت عن ذمّ القرءآن والكفر بالتنزيل ودعوتنا إلى الإعراض عنه، أقصد التكليف بالنسبة لنا ليس كذلك، التكليف بالنسبة لنا هو {فاصبر لحكم ربّك ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً}. التكليف علينا نحن أن نصبر ولا نطيعهم في ما يدعوننا إليه من الكفر بالقرءآن والإعراض عنه واعتباره وحياً شيطانياً أو باطلاً سحرياً مثلاً.

فلا أحد مُجبَر أن يقبل الكلام القرءآني والإلهي والتسبيحي، ولا أحد مجبر على أن لا يعترض على هذا الكلام القرءآني والإلهي والتسبيحي. فمن آمن به واستعمله لابد أن يكون حرّاً في مجتمعه آمناً على نفسه في استعماله، ومن كفر به وذمّه وقدح فيه أيضاً لابد أن يكون حرّاً في مجتمعه آمناً على نفسه في كفره به. وعلى المؤمن الصبر لحكم ربّه حيث يتبيّن الحق الذي اتبعه، وعليه أيضاً أن لا يطع الآثم والكفور في ما يدعوه إليه من الكفر به. الأحرار يؤمنون ويقولون ما يشاؤون، ويكفرون ويعارضون ما يشاؤون، وبالرغم من هذا وذاك يتعايشون. حين نصل إلى هذه المرحلة، نستطيع أن نقول بأننا أهل للحياة المستنيرة.

١٠٥٢-{فالملقيات ذكراً. عُذراً أو نُذراً.}

أقول: صيغة الفاعلات في مثل هذه الآيات تشير في درجة ما إلى الملائكة، مثل الصفات صفّا وقولهم بعدها "إنّا لنحن الصافّون" و قولهم أيضاً "ما منّا إلا له مقام معلوم". فهذه الصيغة تدلّ على مقامات الملائكة وأعمالها المختلفة. وفي هذه الآية {فالملقيات ذكراً} تشير إلى الملائكة التي تلقي الذكر على الأنبياء والرسل. ثم بيَّن السبب من إلقاء هذا الذكر فقال {عُذراً أو نُذراً}. وفي أحد المعاني الظاهرة المعنى هو التالي: الله يعذر نفسه في تعذيب الكافرين من خلقه بعد إلقاء الذكر، ويُنذر المؤمنين من الكفر والعصيان المؤدي إلى النيران فينتفعون بهذا الإنذار. وعلى أي مستوى أو اعتبار أخذنا هذا التقسيم، فإنه يقسم غاية الذكر، وهو كلام مخصوص، إلى إعذار وإنذار، كما قال دعاة أصحاب السبت في تفسير سبب دعوتهم "معذرتهم إلى ربّهم ولعلّهم يتّقون"، فكأن الملائكة-وهذا اعتبار آخر في الآية-مثل أولئك الدعاة، والناس مثل أصحاب السبت، والملائكة تلقي الذكر حتى تعذر نفسها عند ربّها وتنذر الناس لتسلك طريق التقوى.

الفائدة؟ الفائدة الكبرى هي في الكشف عن أهمّية الكلام حتى في حال لم يقبله الناس بل كانوا ضدّه تماماً. بمعنى أن المتكلّم مُكلَّف بإعلانه أمام رافضيه، أيا كان ومهما كانوا، حتى يتمّ تكليفه هو أمام ربّه، وحتى يتمّ حجّة الله على خلقه. في مثل هاتين الحالتين، الإعذار الفردي والإعذار الإلهي، لا يكون باعث الكلام هو رضا المتلقّي، بل هو إرضاء النفس وإرضاءالله. وبناء على ذلك، لا يصحّ استمداد مشروعية قول مثل هذا الكلام من الناس الذين المفترض أنهم ضدّه أو يخالفونه أو قد يخالفونه بدرجة أو بأخرى. فإذا كان يحقّ للناس أصلاً وضع قانون يقيّد الكلام الجائز نشره ويعاقب المتكلّمين على النطق به وكتابته، فإننا نجعل الخصم هو الحكم، والمحكوم عليه هو الحاكم، والمذموم هو المحدد لمعيار الحمد والمدح.

خذ مثلاً قضية حرب. مجتمع ما يشنّ حرباً على قوم. في المجتمع الشانّ للحرب أناس يرون الحرب ظالمة ولذلك هو مكلّف عند ربّه وضميره بإعلان رفضه لها والكشف عن أسبابها من باب الإعذار، وكذلك عليه تحذير الناس من المشاركة فيها وتحذير الدولة من المضي في مشروعها أو الاستمرار فيه من باب الإنذار. الآن، حتى في أعرق الأمم في باب حرية التعبير، وجدناهم يضعون القوانين الكفيلة بإرهاب الناس من الإعذار والإنذار. فلا يجوز أن تلقي الذكر حتى تذكّر الناس بحقائق وحقوق معيّنة، لا من باب العذر ولا من باب النذر. وإن فعلت، فالسجن والغرامات أمامك، وفي حالات متطرّفة وبلاد أكثر ميلاً للوحشية أمامك التعذيب والقتل. لابد من قابل حتى يتجلّى الفاعل. وفي مثل هذه المجتمعات، كيف تستغرب من احتجاب الملقيات ذكراً إن احتجبوا، أو كيف تستغرب من حلول الكوارث عليها إن تجلّى هؤلاء فتعرّضوا للظلم وعُذّبوا.

لا تكون الأمّة حرّة ومستنيرة إلا إن فتحت أبواب نقدها حتى في أحلك ظروفها، بل كلّما ازدادت الظروف ظلاماً كلّما كانوا أحوج إلى الاستماع لمثل ذلك النقد والذم والنقض والقدح، لأنهم حينها إمّا سيروا خطل طريقهم فيرجعوا، وإمّا أن يروا سخافة النقد فيزداد يقينهم بحسن مشروعهم فبعزيمة أكبر يمضوا ويهجموا. لم يضرّ الكلام إنساناً عاقلاً يحسن فهمه واستثماره أبداً.

ومن جهة أخرى، لأن الإنسان مكلّف دينياً ووجدانياً بإعلان العذر والنذر في مواضعه، فإن أي قانون حتى لو وضعته الأمّة عن آخرها يعاقب على إعلانه ذاك فإنه لا يلزمه لا دينياً ولا وجدانياً بل كلّما

وجد أناس يكسرون هذا القانون ويتحمّلون العقوبة ويحاربون ضدّه كلّما كان أفضل للأمّة ككل ما لم توجد طريقة أفضل لمقاومته ومحوه. القانون المناقض للحرية الجوهرية للإنسان لا قيمة له، وكلّما ازداد عدد الموافقين على تشريعه كلّما كان الوزر أكبر عليهم والعقوبة أفظع حين تحلّ بهم. لابد أن يكون لكل إنسان حرية إلقاء الذكر، عذراً أو نذراً.

١٠٥٣-{انطلقوا إلى ما كنتم به تُكذِّبون.}

أقول: هذه الآية شعار الأحرار من أهل الأنوار. لماذا؟ لأنها تكشف عن الحجّة النهائية لكل حقيقة علمية. كيف؟ فكّر فيها: بما أن الكلام كلّه خبر وأمر، والأمر يرجع إلى خبر، فالكلام كلّه وأساسه الخبر. والخبر الأكبر هو ما يحدث في الكون بغض النظر عن فعل الإنسان. فالنتيجة أن المحصّلة النهائية لكلام الإنسان هي الحقائق الوجودية القاهرة للإنسان. شرح هذا الكلام سهل بمثال: إذا قلت لابنك "فرش أسنانك" فهذا أمر. لكن الأمر يرجع إلى خبر، أي ستخبره عن حقيقة وجودية ما، إما بفعل الطبيعة وإما بفعلك أنت، وفي حال عصى هذا الأمر سيتعرّض لمضمون ذلك الخبر، مثلاً، "فرّش أسنانك وإلاّ ستتسوّس، وإذا تسوّست ستتكسر أو تتعذّب في العمليات أو يصبح شكلك قبيحاً عند الناس أو رائحة فمك ستصبح كريهة" وما أشبه من أسباب طبيعية تجعلنا نعمل بالأمر "فرّش أسنانك". الآن، في حال كذَّب الابن أو لم يبالي بهذه الأسباب الطبيعية الناتجة عن تركه أسنانه بلا تنظيف، فماذا سيحدث؟ الذي سيحدث هو {انطلقوا إلى ما كنتم به تكذّبون}. سيلقى العاقبة الوجودية لعمله ذاك، فليتحمّله حينها إن شاء أو إن لم يشأ سواء عليه. هكذا الأمر في جميع أوامر الإنسان لنفسه أو لإنسان آخر. الأمر يرجع إلى إخبار عن علاقة أعمالنا بآثار معيّنة، مرغوبة أو مرهوبة. والمفترض أن الأمر هو وسيلة لتحقيق تلك الآثار المحبوبة أو منع تلك الآثار المرهوبة. لكن ما الدليل على هذه العلاقة ؟ ما الدليل أن العمل أ يوصل إلى النتيجة ب؟ هنا يأتي العلم والظنّ. قد تعلم بصدق العلاقة وقد لا تعلم. قد تظنّ بصدق العلاقة أو لا تظنّ. لكن سواء أصبت أم أخطأت، الواقع لا يبالي بذلك، كما أن الطفل الذي يأكل السمّ ظنّاً منه أنه حلوى لن يجد عذراً من الواقع بل سيتعذّب ويموت مثله مثل أعلم العلماء بالسموم إذا تناول نفس السمّ وهو يعلم أنه سمّ. العلاقة بين الآثار وأسبابها مستقلّة عن الحالة الذهنية والمقاصد النفسية للإنسان. من أجل ذلك، الذي يكذّب بأي حقيقة، أي الذي يكذّب بأي خبر صادق عن الوجود، وبالتالي يعمل على أساس كذب ذلك الخبر الصادق في واقع الحال، فإنّه في النتيجة سيسمع نداء {انطلقوا إلى ما كنتم به تكذّبون} بلسان المقال أو بلسان الحال. الذي يعلم العلاقة بين الأسباب والآثار، دنيا وآخرة، لا يحتاج أن يكره أحداً على اتباع أعماله وطاعة أمره، لأنه يعلم أنهم عاجلاً أم آجلاً سيسمعون {انطلقوا إلى ما كنتم به تكذّبون.}. الحجّة النهائية هي الواقع، والواقع سيف قاطع ما له دافع.

الخلاصة: بما أن الكلام خبر وأمر. والأمر يرجع إلى الخبر في المحصّلة النهائية ويقوم عليه. والخبر يدافع عنه الواقع. والواقع ما له دافع. فالنتيجة الكلام الحق منصور حتماً، والكلام الباطل مخذول حتماً. عاجلاً أم آجلاً. فالقاعدة الكبرى لحرية الكلام هي جبرية الواقع. {هذا يوم لا ينطقون. ولا يؤذن لهم فيعتذرون. ويل يومئذ للمكذّبين.}

١٠٥٤-{هذا يوم لا ينطقون. ولا يؤذن لهم فيعتذرون.}

أقول: إذن ما قبل هذا اليوم هو يوم النطق، النطق بلا إذن من الله فضلاً ممن دونه. والوحيد الذي يحقّ له منح الإذن لغيره بالنطق أو عدم الإذن له هو الله، ولاحظ أن فرعون غصب هذه السلطة الإلهية

فأهلكه الله حين جعل نفسه آذناً لغيره بالقيام بما هو أحرار ربّانياً في القيام به من قبيل الإيمان والبيان عن الوجدان كما فعل السحرة مع موسى يوم الزينة.

ثم لاحظ أن عدم النطق يصوّره الله كعقوبة كبرى للمكذّبين في الآخرة، أي عدم النطق وعدم الإذن للإنسان بالنطق هو شئ عظيم، بينما في المجتمعات التي اعتادت العبودية واستمرأت الذلّ واختلط دم روحها بنجاسات الخضوع للبشر، لا ترى هذه المجتمعات بأساً بالخرس المطلق والسكوت عن الحق وترك الصدق وإدمان النفاق وبلع الألسنة وتكسير الأقلام إرضاء لكل طاغية أفّاق. أن لا تنطق شئ عظيم، ولولا عظمته لما صوّره الله كذلك في هذه الآية في الآخرة التي هي النبأ العظيم. أن تأخذ إذناً من غير وجدانك لتنطق بما تشاء أمر عظيم، ولولا ذلك لما قال الله ما قاله هنا بهذه الطريقة. حين يجهل الإنسان قيمة نطقه فإنه يجهل قيمة إنسانيته، وحين يجعل قيمة إنسانيته لا يوجد قاع إلا ويمكنه الاعتياد على الهبوط إليه والعيش فيه.

١٠٥٥-{وإذا قيل لهم "اركعوا" لا يركعون. ويل يومئذ للمكذّبين.}

أقول: لأن الركوع أمر، والأمر-كما مرّ-يرجع إلى خبر، والمجرم هنا مكذّب بذلك الخبر، فبالنتيجة حين يؤمَر بالركوع لا يركع. معنى ذلك بالنسبة لتبرير حرية الكلام:

أوّلاً، إبطال الأسس الفكرية والخبرية لأي أمر وسلوك مفتوح للكل، فمن أراد معارضة ما عند غيره فهو حرّ في نقض أساساته.

ثانياً وهو الأهمّ، الآية شاهد مباشر على مبدأ عدم استقلالية الكلام في التأثير في المتلقّين والجمهور، لأنها تقوم بصريح العبارة {وإذا قيل لهم "اركعوا" لا يركعون} فلو كان لقول "اركعوا" تأثير مستقلّ عن فكر وإرادة السامعين لهذا الأمر من المتكلّم وهو هنا النبي بإذن الله رب العالمين، لكان للنبي مثل هذا التأثير. فقد علمنا إذن أن السامع حر كأصل في طاعة الأمر ولا يستطيع أحد "التأثير" في غيره ما لم يكن الغير يملك قابلية التأثر وإرادة العمل بنفسه. فالمتكلّم إذن يصير حرّاً لقوم ما يشاء، مهما كان مضمون أمره وهو غير مسؤول عن أفعال غيره، بينما الفاعل هو المسؤول عن فعله.

ثالثاً، النبي هنا كان يأمر الناس بالركوع وغيره من الأوامر المبنية على أخبار يكذّبونها من قبيل الآخرة والبعث، ومع ذلك كان يرى لنفسه الحق في قول مثل هذه الأمور بغض النظر عن حال جمهور قومه وساداتهم وكبرائهم، مما يكشف عن ممارسة النبي واقعياً لمبدأ الحرية الكلامية، أي تقول ما تشاء بغض النظر عن عقول وأحوال وقبول قومك ولو كانوا الأغلبية المطلقة وأنت فرد منفرد ضعيف.

١٠٥٦-{عمّ يتساءلون. عن النبأ العظيم. الذي هم فيه مختلفون. كلّا سيعلمون. ثم كلّا سيعلمون.}

أقول: إذا كان النبأ العظيم، الناس فيه "مختلفون"، وليس يختلفون بصيغة الفعل، بل "مختلفون" بصيغة الاسم الأقوى والتي تشير إلى ثبات الشئ. فلن يزال الناس مختلفون في أمر هذا النبأ العظيم، أقول إذا كان النبأ العظيم الناس فيه مختلفون، فما بالك بما دون هذا النبأ في العظمة كيف لن يختلف الناس فيه؟ النبأ يعني الخبر بشكل رئيس، فالنبأ إمّا تعلمه فتصدّق به أو لا تعلمه وتطلب العلم به أو تعتقد بطلانه فتكذّب به حتى إن كان صادقاً في الحقيقة. في هذه الآيات يظهر أن الناس مختلفة بين التصديق بهذا النبأ وبين التشكيك فيه وبين التكذيب به، والقرءآن أشار إلى كل هذه المواقف. فالناس مختلفون فيه. والله قال {كلّا سيعلمون}. الكل سيعلمون، بلا استثناء. حسناً، فهذا إقرار بأن العلم بذلك لن يكون في هذه الدنيا أو لا أقلّ أثناء حياة الإنسان العادية-ويخرج من ذلك ساعة النزع الأخير. فالعلم إذن لن يقع للكل إلا عند بداية الخروج من الدنيا أو في الآخرة التي هي مستقرّ هذا النبأ العظيم النهائي. فهذا إقرار بأن العلم بصدق النبأ لن يتوفّر للكل أو هو غير متوفّر للكل في الظروف العادية، بمعنى لا يوجد شئ قاهر يدعو الكل للتصديق به. هذا أمر. الأمر الثاني، قد ثبت في القرءآن الدعوة إلى قول ما في القلب، وذمّ الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وهذه فضيلة اعترفت الأمم عموماً بها ودعت إليها واعتبرتها منقبة عظيمة وخلافها مذمّة أو شئ يُلجأ إليه عند الضرورة القصوى فقط. بناء على هاتين المقدّمتين، نصل إلى نتيجة وهي أن الذي يكذّب بالنبأ العظيم أو يشكّ فيه ينبغي عليه أن يعبّر عن تكذيبه أو شكّه كما أنه على الذي يصدّق به أن يعبّر عن تصديقه. وحين يعبّر المكذّب عن ما في قلبه فإنّه-من حيث المبدأ-لا يرتكب شيئاً مخالف لمقتضى الصدق أي قول ما في القلب. فبما أنه ثبت أن العلم القطعي للجميع بصدق النبأ العظيم لن يكون في الدنيا، فلا يحق لأحد أن يحتجّ على غيره في تعبيره عن تكذيبه أو شكّه، وأقصى ما يملكه هو مجادلته سواء بالتي هي أحسن أو بالتي هي أخشن.

فإذا كان هذا هو الحال مع النبأ العظيم، فهو مع النبأ الأقلّ عظمة وخصوصاً في الأمور الغارقة في أسباب الشك والتكذيب بها من قبيل الأمور الاجتماعية والسياسية والنظريات الفكرية الظنّية والبحثية الفلسفية والذهنية الاجتهادية، فلابد من إقرار مبدأ التعبير عن ما في القلب باللسان عنها جميعاً كما هي في قلب صاحبها بدون تزوير ولا تلفيق ولا تمويه ولا كتم ولا شئ من رذائل الفواصل بين القلب واللسان أو القلب والقلم الذي هو لسان اليد كما أن اللسان هو قلم الفم. ثم وقوع الحقيقة التي اختلف الناس فيها هو الفاصل النهائي بين اختلافاتهم. {كلا سيعلمون} هو أقصى ما ينتهي إليه الجدل بين المختلفين في صدق قضية ما. والذي يري الناس صبره على {سيعلمون} ولا يسعى لإكراههم على الخضوع لكلمته، هو الصادق الذي يستحقّ الاحترام على صدقه حتى إن كذّبناه بل اعتبرناه مجنوناً بسبب مقالاته. بينما الذي يظنّ أن إكراهه غيره على السكوت أو الكذب تقية يدلّ على مدى صدق أنبائه وواقعية أخباره، فهو الخبيث الذي ينبغي الشكّ ألف مرّة في مقالاته وحرقها بنار النقد والنقض بالتي هي أخشن وألعن.

١٠٥٧-{إن جهنّم كانت مرصاداً. للطاغين مآبا.لابثين فيها أحقاباً. لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً. إلا حميماً وغسّاقا. جزاءً وفاقا. إنهم كانوا لا يرجون حساباً. وكذّبوا بآياتنا كِذّابا.}

أقول: التكذيب بآيات الله، والذي يظهر عادة بالكلام حين يعلن المكذّب موقفه كما هو حال طغاة قريش مثلاً، حين نتركه يعبّر لفظياً عن تكذيبه فإن هذا لا يكون منّا إهمالاً له لأن الله حسيبه والجزاء الوفاق على تكذيبه هو جهنّم، وهي عقوبة الله وفي الآخرة. فالذين يظنّون أنهم بتركهم المكذّبين سواء كانوا من الساكتين أو المتكلّمين بسلام، يكشفون عن ضعف إيمانهم أو تساهلهم في دين الله، ظنّهم باطل بل العكس المطلق للحقيقة القرءآنية. انظروا في كل طلاب الدنيا من أهل الأديان، كيف تجدونهم؟ يتحدّثون عن الآخرة والأمور الغيبية، لكنّهم يطلبون بأيديهم إذلال خصومهم المسالمين في الدنيا، فيظهرون أمام الجميع على حقيقتهم وهي أنهم ملاحدة أو شبه ملاحدة لا يعتقدون بآخرة ولا يحزنون، لكنهم تكلّموا بأمور الدين لصيد الأفئدة الخاوية للعوام في مجتمعهم، ولا شئ غير ذلك. الجزاء الوفاق للتكذيب وعدم رجاء الحساب هو يوم الحساب وبيد الله تعالى الحسيب الرقيب العدل. ولا في هذه الآيات ولا في غيرها حتى الآن وجدنا الله فوّض صلاحية معاقبة هذا الصنف من الناس لأحد من الناس لا رسول ولا مَن دونه. فليطمئن قلب الغيور على دينه، إن كان صادقاً في غيرته على دينه وليس على غروره هو كما هو الحال دائماً تقريباً إن لم يكن مطلقاً، فإن الله هيأ العقاب لمن كذّب بالآيات والحساب، تكلّم أم سكت أم نافق.

١٠٥٨{وكلّ شئ أحصيناه كتاباً.}

أقول: هذه من الآيات التي يصحّ اتخاذاً كمثل أعلى للكُتّاب والعلماء. أي أن يكتبوا كل شئ وعن كل شئ ويبحثوا في كل شئ. فكل ما في العالَم هو كلمات الله، فكل ما تكتبه عن الوجود هو كتابة عن الله وكلمات الله. بلا قيد أو شرط. لأن أي قيد يمنعك من الكتابة عن شئ موجود أيا كانت درجة وجوده يعني نفي لبعض الحقائق الوجودية التي هي الحق ومظهر الحق والخلق مخلوق بالحق. من هذه الحيثية، كل شئ يستحق الكتابة، لأن الكتابة تعكس الوجود، والوجود هو الحق، ومعرفة الحق رفعة في الدرجات العلمية والإيمانية. ولذلك نجد في القرءان الكلام عن الحق كما عن الباطل، عن الصدق كما عن الكذب، عن الخير كما عن الشرّ، عن الملائكة كما عن الشياطين، وهلمّ جرّاً. الحرية المطلقة للكتابة تكشف عن معرفة مطلقة بالوجود. وهي أرقى ما يمكن أن تصل إليه أمّة. فلتكن هذه الآية شعار الكُتّاب الأحرار. مع العلم أن ما يدور في خيال أي شخص، وما يفكّر فيه أي شخص هو جزء من الموجودات، بالتالي داخل في "كل شئ". بل حتى المعدومات من حيث أنه يمكن تصويرها في كلمات ("دائرة مربّعة" مثلاً) هي حقيقة وجودية من حيث تصويرها، ومن حيث تفكير شخص في تركيب صيغتها، ومن حيث إمكانية تأويلها تأويلاً باطنياً صحيحاً يدلّ على حقيقة معنوية واقعية (مثلاً، التربيع يشير إلى المادة، والدائرة تشير إلى الروح، باعتبارات رمزية ليس هذا محل بسطها، فتربيع الدائرة تدلّ على هبوط الروح إلى المادة والقيود الطبيعية للحقائق الغيبية وما أشبه ذلك من تأويلات عرفانية). فسنّة الله {كل شئ أحصيناه كتاباً} هي السنّة التي على الكُتّاب اقتفاء أثرها، إذ الله تعالى هو الكاتب الأول بل الكاتب الحق بحكم "كتب ربّكم على نفسه الرحمة". فبما أن علم الله محيط بكل شئ، "وهو بكل شئ عليم"، فالنتيجة أن كل شئ مرتبط بالعلم، والعلم مرتبط بكل شئ، وبما أن العلم نور فكل كتابة نور وفيها نور. وحيث أن الكتاب لا يفرض نفسه على أحد بأي شكل من حيث ذاته، فهو لا يعتدي على حواس أحد، وبما أن كل ما لا عدوان فيه يستحقّ الترك بسلام أي الحرية، فلابد من ترك الكتب بسلام وترسيخ الحرية الاجتماعية والقانونية لها بلا قيد أو شرط.

١٠٥٨-{إن للمتّقين مفازاً...لا يسمعون فيها لغواً ولا كِذّاباً.}

أقول: اللغو والكذّاب هنا من أنواع الكلام. فمن نعيم أهل الجنّة أنهم لا يسمعون فيها هذه الأصناف السيئة من الكلام. وبما أن نعيم الجنّة يكشف عن نعيم النفس الإنسانية، والنفس حاضرة اليوم، إذن معرفة نعيمها ممكن اليوم أيضاً. بالتالي، تكون معاقبة الذين يتكلّمون باللغو والكذّاب جائزة حتى يكون ذلك رادعاً لهم عن إدخال الأذى على المتّقين، أليس كذلك؟ الجواب: كلّا. وذلك من وجوه.

أوّلاً، قد أمرنا الله في كتابه بكيفية التصرّف حين نسمع اللغو أو الكذب في الدنيا. فقال "وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً". و قال "فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره". فجعل تكليفنا في الدنيا أن نمرّ كراماً ولا نقعد حين نسمع مثل ذلك. فالتكليف علينا نحن وليس على المتكلّمين بشكل رئيسي. وقال أيضاً في منع تداول الكلام الذي لم يثبت صدقه "ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم" كما ورد في آيات الإفك التي بحثناها سابقاً. وهنا أيضاً التكليف علينا وليس على المتكلّم الأصلي بالكذب أو الإفك أو المشكوك فيه أو ما لا يعنينا بحثه. وبما أن تكليفنا واضح في الشريعة، فلا يجوز استنباط إشارة شرعية نقهر بها الناس ونكرههم. الاستنباط الإشاري والدقيق صحيى مواح حين لا يعارضه تشريع جلي صريح.

ثانياً، وهو معزز لما سبق، إن جزاء أهل الجنّة هو أنهم {لا يسمعون فيها لغواً ولا كذّاباً}، وليس أهل الدنيا من المتّقين. وليس كل ما في الجنّة ينطبق على ما في الدنيا ويجوز تنزيله عليها. فالخمر في الجنّة نعيم، لكنّها في الدنيا رجس من عمل الشيطان. فمن حيث المبدأ، لا يجوز بالمطلق تنزيل معاني الجنّة على أعمال الناس في المجتمعات التي فيها المتقي وغيره وإكراه بعضهم بعضاً بالقوانين على ما يرونه في أمر الجنّة والنفس.

ثالثاً، وهو تابع لما سبقه، إن ما نعتبره نحن لغواً يعتبره أهله تسلية أو متعة أو تمضية وقت أو تنفيساً عن النفس أو غير ذلك من مقاصد حسنة عندهم. وكذلك الكذب الذي نعتبره ممنوعاً وقبيحاً قد يعتبره البعض وسيلة مشروعة أو تقية سائغة أو تسلية مقبولة أو نكتبة مبهجة أو حرباً غير دموية أو غير ذلك. وبما أن واقع الكلام الإنساني يحتمل في الدنيا هذا الأمر، فلا يحقّ لأحد أن يكره غيره على شئ لا إكراه فيه عليه ولا عدوان قهري فيه عليه.

رابعاً، نعم السماع غير الرؤية مثلاً. السماع لأنه قهري من حيث أننا نسمع غصباً عنّا على عكس الرؤية التي نستطيع غضّها فإن إغلاق الأذن ليس سهلاً أو ميسوراً في الحالات العادية. ولذلك قد ينفتح باب إكراه جميع الناس على السواء، المتّقي وغيره، على عدم التكلّم في مواضع معيّنة من البلدة ليس لأن الكلمة نفسها جريمة لأنه حر في قولها في موضع آخر أو بكتابتها مثلاً حيث لا يكره أحداً ولا يكرهه أحداً على سماعها. فالسماع قد يكون له خاصّية تجعل المتكلّمين جميعاً لا ينطقون في مواضع معيّنة حتى لا يقهر أحدهم غيره على سماع شئ لا يريده حتى لو كان "السلام عليكم" أو "الحب جميل". لا يهمّ الموضوع. المهم أنه لأن آذاننا مفتوحة غصباً عنّا في وضعها الطبيعي، فقد نطالب بعدم التكلّم-إلا للضرورات مثلاً-في مواضع معيّنة حيث يجتمع الناس لفترات معيّنة. لكن حتى هذا الاحتمال، لابد أن لا يتمّ فرضه إلا بناء على تشاور الناس، مع عدم تمييز بعضهم عن بعض كأن يمنع بعضهم من الكلام دون البعض الآخر، وبالأخصّ عدم تجريم الكلمة نفسها فيحقّ للشخص أن يكون ما يشاء في غير هذا الموضع الذي لا يريد هو ولا غيره أن يسمع شيئاً غصباً عنه فيه. هذه مسألة تحتاج إلى نظر من هذا الوجه. مع العلم أن كتاب الله ليس فيه هذه المراعاة لسماع الناس، ولا حتى عباد الرحمن أنفسهم. بل

أمرهم بتمييز موضوع الكلام ثم إن تبيّنوه لغواً مرّوا كراماً، بمعنى أن أول سماع للكلام مقبول أيا كان، ثم بعد ذلك تأتي ردّة الفعل من المؤمن بالمرور أو عدم القعود أو غير ذلك من تكاليف تقع على عاتق الذي لا يريد سماع كلاماً معيّناً وليس على عاتق المتكلّم نفسه. فنحن في إشارتنا الرابعة هذه نراعي مبدأ عدم الإكراه، الذي هو مبدأ قرءآني أيضاً وإنساني مطلقاً. مع التأكيد على أن التشريع القرءآني لم يراعي هذه الدقيقة والحق أن القرءان أقوم مما ذهبنا إليه، لأن كل إنسان في هذه الدنيا يستفيد حتى من سماع شئ من اللغو والكذب والخوض واللعب والاستهزاء ولو أحياناً، ولولا ذلك لما نقل لنا القرءآن مثل هذه الكلمات اللاغية والكاذبة والخائضة واللاعبة والمستهزئة والكفرية وغيرها. فلذلك فوائد كثيرة لا أقلّ أن تعرف بأنه يوجد غيرك في هذا العالَم، وتعرف فضل الله عليك إذ هداك لما ضلّ عنه غيرك، وتفهم ما عليه غيرك حتى تسعى في إصلاح نفسك منه ثم دعوتهم، فضلاً عن الحقائق الباطنية التي تكشفها أمثال تلك الكلمات السيئة من وجه. فلا يوجد كلام سئ من كل وجه، ولأن الكلام لا يفرض نفسه بوجه واحد على الجميع، فالنتيجة أنك لا تفقد حريتك في الانتفاع بالكلام والاستنارة به حتى لو سمعته بغير إرادة أولية منك لسماعه. ولو أراد الله تحصين أذن المسلم من سماع أي لغو وكذب في الدنيا، لما حشا القرءآن بمثل هذه الكلمات وأمر المسلم بتلاوته وتدبّره والتفكّر فيه. فتأمل جيّداً.

خامساً، حتى آية {لا يسمعون فيها لغواً ولا كذّاباً} لا تعني حصراً عدم سماع اللغو والكذب بالمعنى الشائع عند عموم الناس. وخذ مثلاً ما يقوله بعض أهل الله عندنا في الدنيا، الذين يشهدون الله كالمتكلّم الوحيد في الدنيا، ويستفيدون من كل كلمة حتى لو صدرت من مشرك أو منافق أو كافر أو جاهل أو أمّي لا يعرف يمينه من شماله في أمور المعرفة والحكمة أو مجنوناً تائهاً بهلولاً. بعبارة أخرى، الكلمة التي هي لغو سافل من وجه هي أيضاً لغة عالية من وجه آخر، والكلمة التي هي كذب من وجه هي أيضاً صدق ولبّ من وجه آخر. فالآية تحتمل وبقوّة أنها تكشف عن قوّة عقلية وروحية خاصّة عند أهل الجنّة، وهم في الدنيا فضلاً عن الآخرة، بها يحوّلون كل لفظة نحاسية إلى لفتة ذهبية. وهذا يأخذ الآية إلى أبعاد أخرى غير الأبعاد الشائعة التي بنينا عليها المسألة.

الحاصل، لا يمكن لا بطريق الاستنباط المباشر ولا بالطريق الإشاري اعتبار {لا يسمعون فيها لغواً ولا كِذّاباً} آية تعطي تقنين الكلام والمعاقبة عليه في الدنيا. بل هي من وجوه متعددة من معززات هذه الحرية الكلامية.

١٠٥٩{رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خِطاباً. يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً لا يتكلّمون إلا مَن أذن له الرحمن وقال صواباً. ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ إلى ربّه مآباً.}

أقول: هذه الآيات وإن كان فيها ذكر الخطاب والكلام، وتقسيمه إلى كلام مأذون به من الرحمن وكلام غير مأذون به، وكلام صواب وكلام غير صواب، إلا أنه متعلّق بأحكام الله المباشرة وملائكته والقيامة وما شاكل من أمور خارجة عن إطار القوانين الإكراهية، فلذلك لا تتعلّق ببحثنا هذا مباشرة، فنكتفي بهذا القدر ولله الحمد وحده.

١٠٦٠-{يقولون أئنا لمردودون في الحافرة. أءذا كنّا عظاماً نخرة. قالوا تلك إذاً كرّة خاسرة. فإنّما هي زجرة واحدة. فإذا هم بالساهرة.}

أقول: الآية فيها قول ينكر البعث، وكيفية الرد على قائله. وليس في الردّ إكراه له على عدم قول ذلك، ولا معاقبة له على ما قاله في الدنيا. وإنّما فيه ردّ على كلمته بكلمة، ووعيد بالواقع القادم الذي سيثبت فيه بطلان قوله. مبدأ الرد العادل، ومبدأ انتظار الواقع، كلاهما يشكّل الأساس الذي عليه بُنيت هذه الآيات. وهي من وسائل التقعيد للحرية الكلامية عموماً.

١٠٦١-{اذهب إلى فرعون إنّه طغى. فقل هل لك إلى أن تزكّى. وأهديك إلى ربّك فتخشى. فأراه الآية الكبرى. فكذَّب وعصى.}

أقول: بمجرّد أن يقول لك شخص {هل لك إلى أن تزكّى. وأهديك إلى ربّك فتخشى} فإن كلامه هذا يتضمّن قصورك وشئ من نجاستك حتى تحتاج إلى تزكية، ويدلّ على ضلالك وشئ من كفرك بربّك أو جهلك بالربوبية وحقائقها حتى يصحّ أن يهديك إليها. فمثل هذا السؤال يتضمّن طعناً قويّاً من موسى في فرعون. وهو كما ترى قول. فبالرغم من الصورة التي لفرعون عن نفسه، وصورته التي يريد ترويجها في أذهان أتباعه، جاء موسى وحطّم هذه الصورة أو عمل على ذلك التحطيم بقوله أو على الأقلّ لم يعترف لفرعون بقيمة تلك الصورة من الأساس. بعبارة معاصرة، موسى معارض لنظام فرعون. ولذلك سعى فرعون في قتله بعد ذلك. فالقضية أكبر من مجرّد نقد شخصي أو دعوة للهداية عادية كما يدعو شخص شخصاً في زاوية من قرية. هذا قول موجّه لشخص قال لأتباعه "أنا ربّكم الأعلى"، ثم يأتي رجل ويقول له {هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربّك فتخشى}. فحتى تقدّر قوّة ما قاله موسى لابد من أخذ الصورة كاملة بالاعتبار والنظر للقصّة من جميع أو أهمّ أطرافها على الأقلّ. ويوجد الكثير من الطغاة الإسلاميين فضلاً عن غيرهم ممن لو تجرأ وهمس بعُشر ما صرّح به موسى في وجه فرعون، لما بقي رأسه على بدنه أكثر من لحظات معدودة، لا يوم الزينة ولا يوم الشينة. فرعون في القرءان ليس أسوأ مثال على الطغيان، بل طغى عليه في طغيانه وغلبه في كفره الكثير ممن يدعون اتباع القرءآن. فتأمل. على الأقلّ فرعون ترك موسى يقول ما عنده، وفاوضه، نعم بعد ذلك أظهر ما أظهره، لكن على الأقلّ أعطاه فرصة وسمع وسأل ونظر. قد عرف تاريخنا وواقعنا من الطغاة مَن قد يجعلوننا نعتقد بأن فرعون وارث سليمان لا عبد للشيطان. والله المستعان.

١٠٦٢-{فحشر فنادى. فقال أنا ربّكم الأعلى. فأخذه الله نكال الآخرة والأولى. إن في ذلك لعبرة لمن يخشى.}

أقول: الله أخذه في الأولى، أي الدنيا، على كلمة قالها. فهنا مثال مباشر على أخذ الله في الدنيا لشخص على كلمة قالها، أي أن الله قد يعاجل بالعقوبة في الدنيا على الكلمة. مما يكشف أيضاً عن بطلان توهم البعض الذي مضمونه "إذا تركناهم يتكلّمون سيعيشون بلا عقوبة بالرغم من إجرامهم وكفرهم في الكلام" فعلى فرض أنه لك حق أصلاً في التدخّل في هذا الأمر، ولا حق لك، فإن الله هو الذي يتولّى ذلك ومثال فرعون ماثل أمامك. فخذ العبرة إن كنت تخشى، ليس فقط عبرة أن لا تقول أنا ربّكم الأعلى، بل عبرة أن الله يأخذ من يقول بعض الأمور. هذه واحدة.

وأخرى، أنه لو كان قول {أنا ربّكم الأعلى} بحد ذاته ينتج أثراً سلبياً مطلقاً في السامعين، فلماذا ينقل الله لنا مثل هذه الكلمة في القرءآن أصلاً ويجعلنا نسمعها ونقرأها؟ ورود مثل هذه الكلمات في القرءآن يكشف عن بطلان تشبيه الكلمة بالمرض المادّي أو الجرح المادّي وترتيب أثر الأذية المادّية وعقوبتها على الأذية اللفظية. فرعون قال {أنا ربّكم الأعلى}. ونتيجة ذلك {فأخذه الله نكال الآخرة والأولى}. لو كان الأخذ هو من أجل قوله {أنا ربّكم الأعلى} أي هذه الألفاظ، لكان كل مَن يقول هذه الألفاظ يستحقّ نفس العقوبة، لأنه كررها وأعادها. مثلاً، لو قلنا بأن الكلمة مثل المرض المادّي، لنقل فيروس ينتقل بالعدوى كما يحلو لأنصار تقنين الكلام وتكميم الأفواه أن يقولوا، لكانت لفظة {أنا ربّكم الأعلى} هي وباء كبير وطاعون خطير. حسناً، فما بالنا الآن نكررها ولا ينتشر هذا الوباء؟ كيف يرضى الله بأن يجعل في قرءانه الذي هو شفاء مثل هذا الطاعون الفتّاك؟ هذا تصوّر ضعيف بل باطل وخرافي بحت وهو مبرر سفسطي لإقناع الناس بأن التجبّر عليهم وتكميم أفواههم وإرهابهم بالسلاح هو أمر معقول وطبيعي وعادل وشرعي. مَن يعارض منع الناس من نشر أمراض تضرّ المجتمع؟ لا أحد. فإذا تمّ تشبيه الكلمة التي لا يحبّونها-وهي الكلمة المعارضة لهم طبعاً لا غير-بالمرض، فهذا القياس المغلوط ينتج عندهم جواز معاقبة ناشر الكلمة السيئة مثل ناشر المرض في المجتمع بل أسوأ منهم غالباً. لكن المشكلة الكبرى في مثل هذا القياس أن مجرّد ذكر التهمة-التي هي الكلمة هنا- هو ارتكاب للجريمة وإعادة للمصيبة. فالحاكم سيستوي مع المجرم. والقرءآن يستوي مع فرعون. لأن القرءآن ذكر {أنا ربْكم الأعلى} كما أن فرعون ذكر {أنا ربّكم الأعلى}. فلا قرءآناً ولا قانوناً يصحّ مثل ذلك القياس. الكلمة ليست مثل المرض المادّي ولا الجرح المادّي. وهذا المعنى مرّ معنا كثيراً ويستحقّ إعادة الذكر والتنبيه عليه في مواضعه من القرءآن أو لا أقلّ بعض مواضعه القوية وإلّا فيصحّ القيام بمثل هذا الاستدلال عند كل لفظة قرءآنية تحكي كفراً أو معصية أو جريمة أو نفاقاً أو بقية هذا الصنف من الكلمات. فإن قيل: يجوز ذكر هذه الكلمات لأن القرءآن ردّ عليها فأبطل مفعولها. نقول: حسناً، اتركوا الناس تقول ما تشاء ثم ردّوا عليهم وأبطلوا مفعول كلامهم. سواء بسواء. اتركوا الإنسان كما تركتم القرءآن.

١٠٦٣-{عبس وتوّلى. أن جاَءه الأعمى. وما يدريك لعلّه يزّكى. أو يذّكر فتنفعه الذكرى. أمّا مَن استغنى. فأنت له تصدّى. وما عليك ألاّ يزكى. وأمّا مَن جاَءك يسعى. وهو يخشى. فأنت عنه تلهّى. كلاّ إنها تذكرة. فمَن شاَء ذكره.}

أقول: كذا مسألة.

الأولى، طرق التعبير السلمية الثلاثة. الطريقة الأولى هي اللفظية، أي استعمال ألفاظ. وفي الآيات هي المضمر في التصدّي للمستغني لأن التصدّي له هو التكلّم معه بخصوص أمر التذكرة التي هي كلام الله. الطريقة الثانية هي الانفعالية البدنية، أي تعبيرات الوجه واليد وما أشبه لكن في حدود الجسم نفسه بدون التعدّي إلى الآخر بالمس، وهذا من قبيل {عبس وتولّى}. فإنه تعبير عن موقف ورأي مخصوص في أولوية المدعوين والذين ينبغي الاهتمام بهم ما بين المستغني والأعمى الساعي مثلاً. الطريقة الثالثة التصرّف البدني، أي من قبيل التصدّي والتلّهي في صورته البدنية كأن تلتفت إلى جهة أو تتحرّك إلى جهة دون أخرى بدون أن يكون لذلك أثراً متعدّياً إلى بدن أو مال شخص آخر لا يأذن لك بالتعدّي إليه وعليه. ففي هذه الآيات نجد الأبعاد الثلاثة للتعبير بالكلمات والانفعالات والتحرّكات النابعة من حرية الفرد في أعماله من حيث عدم تعدّيها مباشرة على حرية الآخر في نفسه وأمواله. نعم، قد يكره الآخر ما نقوم به لأنه يتمنّى أن لو قمنا بشئ آخر، لكن كراهته لمواقفنا الحرة لا تغيّر من حريتنا شيئاً. وكذلك الحال بالنسبة لنا، فالذي استغنى مثلاً تصرّف بطريقة معيّنة سواء لفظاً أو انفعالاً أو تحركاً لكنه حرّ في ذلك، وكذلك الأعمى في سعيه وخشيته، وكذلك الذي عبس هنا. فهذه المساحات حرّة ورأي الواحد في عمل الآخر لا تؤثر على حريته الثابتة والتي ينبغي عدم التعدّي عليها. مثلاً، كوني أعبس أو أبتسم أو لا هذا ولا ذاك أمر راجع إليّ، وينبغي أن لا يوجد قانون مثلاً يعاقب الذي يعبس في وجه أحد أو يبتسم له بحجّة أن العبوس تعبير عن كره وكره شخص أو شئ يعتبر جريمة بالتالي العبوس يصير جريمة كما ترى مثلاً الذي يرفض القيام عند دخول الطاغية يعتبر مجرماً من حيث عدم تقديره واحترامه حسب نظرتهم فتتم معاقبته على أنه عبّر عن موقف مرفوض عندهم. الحرية الكلامية جوهرها الحرية اللفظية لكن ينبغي أن تكون الانفعالات والتحرّكات البدنية الشخصية أي التي لا تتجاوز إلى بدن أو مال الغير بغير إذنه أيضاً لا عقوبة عليها أيا كانت.

الثانية، اللامبالاة. وأقصد آية {وما عليك ألاّ يزكّى}. إذا كان الله يأمر بأن لا نبالي بالذي يستغني عن كلامه تعالى ونبيّه ورسالته بالتضمن، فمن باب أولى أنه لن يأمر بإكراه هذا الشخص على إظهار الاهتمام وعدم الاستغناء.

الثالثة، المشيئة. وأقصد النصّ {فمَن شاء ذكره}. فذكر الكلام الإلهي والدخول في دينه تعالى أمر راجع إلى مشيئة الإنسان لا غير، أي المشيئة بغير إكراه لها على ذلك. فمَن استغنى فليستغنِ، ومن سعى فليسعى، وعلى الرسل الالتفات إلى السعاة وليس إلى المستغنين عن التذكرة.

هذه الأصول كلّها تصبّ في نبع تحرير الكلمة في المجتمع، وتبني ثقافة متقبّلة لوجود المستغني والساعي والداعي على السواء، متقبّلة لوجود لا يعني راضية عن سلوك. متقبّلة لوجود بمعنى أنها لا تعتدي على وجودهم وأموالهم لإكراههم على تغيير مواقفهم صورياً. مدار هذه الأصول هو {كلاّ إنها تذكرة. فمَن شاَء ذكره}.

١٠٦٤-{كلا إنها تذكرة..في صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة. بأيدي سفرة. كرام بررة.}

أقول: الآية هنا خبرية وليست أمرية. الله يخبرنا أن هذه التذكرة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة. وكذلك ذكر السفرة الكرام البررة. وهذا كلّه يكشف عن أن المعنى الحقيقي الأولي والأساسي لهذه الآيات هو التذكرة في حقيقتها العلوية والملائكية، وليس صورتها النازلة المحمولة بأيد بشرية. فالقرءآن له وجود علوي "إنه لفي أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم". وفي ذلك الوجود العلوي في الكتاب المكنون "لا يمسّه إلا المطهرون". في تلك الصحف العلوية المقدّسة عن الشوائب والأكدار الطبيعية هي مكرمة مرفوعة مطهرة. وإلا فإن القرءان في صورته النازلة الطبيعية أي الصحف الورقية مثلاً قد يكون في موضع لا يكرمه فيه الناس بل يهينونه ويحرقونه ولا يرفعونه بل يضعونه تحت أقدامهم ولا يطهرونه بل يضعون عليه النجاسات التي ينبغي التطهر من مسّها قبل الصلاة. إذن الآيات خبرية تكشف عن حقيقة علوية للقرءآن، حقيقة ثابتة بغض النظر عن ما يحدث للقرءآن في هذا العالَم السفلي الطبيعي. وكذلك الحال في آيات {بأيدي سفرة كرام بررة} فقد علمنا أن الصحف المادّية للقرءآن قد تكون بأيدي كفرة أثمة فجرة، منافقين ملاعين سَحَرة.

بناء على ذلك، وبما أن القرءآن له حقيقة علوية مقدسة وبأيدي ملائكة، وهذه الحقيقة ثابتة، بالتالي لا يمكن لأحد من البشر أصلاً أن يغيّر من حقيقة القرءآن شيئاً ولا من حقيقة حملته شيئاً. هذه واحدة. وأخرى، أن مجرّد نزول القرءآن للدنيا دليل على أنه سيتعرّض إلى ثنائية التكريم والإهانة، وأصحابه سيتعرّضون لثنائية التكريم والإهانة. وفي حال كانت الإهانة لا تتعدّى على أموال الآخرين كأن يأخذ أحد مصحفك ويهينه، ولا تتعدّى على أبدان الآخرين كأن يضرب شخص تالياً للقرءآن وناشراً له، بعبارة أوضح ما دام الإنسان يهين مصحفه هو ويتكلّم ويستهزئ فقط بحملة القرءآن، فهو حرّ في ذلك، وواحد من الأساسات التي قد تجعل بعض الجهلة أن تردّ عليه بعدوان مبنية على إرادة إظهار المحافظة على كرامة القرءآن وحملته، وهذا الأساس باطل بالأخبار الواردة في الآيات السابقة، لأنه حتى لو اجتمع أهل الأرض كلّهم على امتهان المصاحف وحملتها، فإن ذلك لا يغيّر من الحقيقة شيئاً، بل هم مثل شخص يهين ظلّاً على أمل أن يصل إلى تغيير شئ من الشخص ذي الظلّ، وهذا عبث صبياني كما ترى. كذلك الحال في القرءآن. فإن الصحف الطبيعية له هي ظلال للصحف القدسية، وحملة القرءآن من البشر هم ظلال لحملته من الملائكة. وامتهان الظلّ لا يغيّر شيئاً من ذات وصفات ذي الظلّ. كالذي يرى في المنام أنه يقتل شخصاً، فإن حياة الشخص في الواقع الخارجي لن تتغيّر.

إذن، من جهة إرادة المحافظة على كرامة الصحف وحملتها، لا داعي أصلاً لمثل هذه الإرادة لأن الإرادة تتعلّق بالمعدوم الذي تريد إيجاده، بينما كرامة الصحف وحملتها في عالَم الحقيقة الباقية هو أمر موجود لم يُعدَم ولا يمكن أن يِعدَم أصلاً ولا يمكن أن يطاله أحد من البشر ولو بنى له هامانه ألف صرح طبيعي.

وعليه، قيمة الصحف التي يُكتَب عليها القرءآن في المجتمعات البشرية هي قيمة الصحف ذاتها كممتلكات بغض النظر عن ما كُتِبَ فيها من حيث ما يحمله من قيمة عند المؤمنين بمصدره الإلهي. فتقع تحت أحكام المحافظة على الملكية من التعدّي، مثلها مثل أي صحف مكتوب عليها أي شئ آخر. وَ قيمة حملة القرءآن من حيث أشخاصهم مبنية على قيمتهم كأشخاص مثل بقية الأشخاص من الجنس البشري ولا اعتبار خاص لهم من حيث مكانتهم الدينية عند المؤمنين بسفارتهم عن ربّ العالمين الوهبية أو

الكسبية. فالصحف أموال، والسفرة أشخاص، مثلهم مثل أي أموال وأشخاص. وقيمتهم المعنوية محفوظة في عالَم البقاء وتظهر دولتها في الآخرة يوم يقوم الناس لربّ العالمين ولتعلمنّ نبأه بعد حين.

١٠٦٥-{إنّه لقول رسول كريم. ذي قوّة عند ذي العرش مكين. مطاع ثمّ أمين. وما صاحبكم بمجنون. ولقد رءاه بالأفق المبين. وما هو على الغيب بضنين. وما هو بقول شيطان رجيم. فأين تذهبون. إن هو إلا ذكر للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم.}

أقول: في الآيات أدلّة.

إثبات ما نفاه الخصوم ونفي ما أثبته الخصوم، كطريقة لردّ الكلمة بالكلمة. فمثلاً، نفى القوم كون القرءآن من عند الله، وهنا أثبت ذلك. أثبت الكفار جنون صاحبهم محمد ونفاه هنا. أثبتوا أن القرءآن قول شيطان، ونفاه هنا. فهذه شواهد على استعمال القرءآن لهذه الطريقة وأنه لم يأمر بمعاقبة أو التعدّي على الذين يثبتون ما نفاه القرءان أو ينفون ما أثبته القرءآن. هذا بالرغم من أن أقوال القرءآن هنا نفياً وإثباتاً واردة كأخبار مجرّدة، أي لم يذكر براهين مفصّلة تؤكد ما أثبته ونفاه. فالدعوى والدعوى المقابلة طالما أنها لا تتجاوز الكلام ليس شرطاً أن تأتي مصحوبة ببراهين لتكون لها حرية الوجود والانتشار في المجتمع وسلامة صاحبها من الأذى.

لاحظ دعوى {ولقد رءاه بالأفق المبين}. بالنسبة لمن لا يؤمن بالقرءآن، لا يستطيع أن يعرف صدق أو كذب هذه العبارة من نفسها أو مما حولها، اللهم إلا بفتوح خاص في قلبه أو ثقة قوية بخبر محمد أو غير ذلك من طرق. لكن بالنسبة لنفس العبارة فإنها واردة كخبر مجرّد، والمشرك في المقابل والملحد ينفي هذا الخبر أو يفسّره بنحو الهلوسة والخيال والمسّ أو الكذب الصريح وما أشبه.

وكذلك دعوى {وما هو على الغيب بضنين}. ما أدرانا أنه ما هو على الغيب بضنين وأنّه بلّغ كل شئ كما جاءه ونحن لا نعرف ما جاءه؟ الآية واردة بصيغة خبر مجرّد، أي كأننا نسمع الكلام من الله والله يخبرنا أن محمد رسوله وما هو على الغيب بضنين، فمن لم يسمع الكلام من الله كيف يعرف صدق هذا الخبر؟ نعم قد تكون له قرائن مثل إخباره عن أمور كان الأولى في المصلحة السياسية أن لا يخبر بها لكن هذا لا يكفي لأن هذه القرائن يمكن معارضتها بأنه من صلب المصلحة السياسية التظاهر بالإخبار عن أمور لا تقتضيها المصلحة السياسية والدعوية وهذا أمر يرتكبه الكثير ممن نراهم فضلاً عن كونه معقولاً بنفسه. فالقرائن حتى على فرض قوّة تفسيرها بنحو يناسب التصديق، إلا أنها لا تؤدي بنفسها إلى التصديق وخصوصاً التصديق اليقيني المبني عليه العلم والإيمان بالقرءآن. ومع كل ذلك، من حرية محمد الكلامية أن يقول {لقد رءاه بالأفق المبين} وينشر في مجتمعه المشرك وذي الأغلبية المشركة والجاهلة التي لا تسمع ولا تعقل بالنسبة له {وما هو على الغيب بضنين}. فتأمل. وأمر آخر من هذه الآية، هو أننا إذا أردنا أن نؤسس لمجتمع يتحقق فيه لكل أحد معنى {ما هو على الغيب بضنين} علينا أن نرفع الموانع القانونية والاجتماعية التي تخيف الناس من التحدّث عن ما يطرأ لهم من الغيب وينزل فيهم من الغيب أو ما يدور في غيب قلوبهم ونفوسهم.

{وما هو بقول شيطان رجيم..إن هو إلا ذكر للعالمين.} بعض أتباع الملل يفسّر الوحي القرءآني بأنه قول شيطان رجيم جاء به إلى محمد ليضلّ الناس. تلك دعوى مثبتة وهذه دعوى نافية لنفس القضية. وليس في كتاب الله هنا ولا في غير هذا الموضع إلى الآن أمر بالاعتداء على الذين يثبتون أن القرءآن قول شيطان رجيم، وإنّما فيه ردّ عليهم الكلمة بالكلمة.

{لمن شاء منكم أن يستقيم} بنى الأمور على مشيئة الفرد، فالتعاطي مع الكلام والدين عموماً مبني على المشيئة الفردية، لا على الإكراه. فمن عرف أن الرسالة طريقة للاستقامة، وشاء الاستقامة، فهذا الذكر له. لاحظ السلسلة وخلوّها من العنف والإكراه.

١٠٦٦-{وما تشأؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين}

أقول: هذه الآية من المواضع التي يصحّ الاستشهاد بها على نفي شرعية فكرة "لابد من منع الكلام الذي قد يؤدي إلى اختلاف في العقيدة والطوائف ويؤدي إلى فتنة سلوكية". لأن هذه الآية تثبت أن مشيئة الإنسان لا تكون إلا بعد مشيئة الله، فتحتمل تفسيرات كلّها وقعت ولا تزال قائمة وبعضها أدى ولا زال يؤدي إلى جرائم ومظالم كثيرة. فالتفسير الأوّل هو أن مشيئتنا حق لأن مشيئة الله حق كما أن علمنا حق لأن علم الله حق وعلمنا مظهر علم الله بصورة مقيدة، وحياتنا مظهر حياة الله بصورة مقيدة وتابعة لحياة الله، وكذلك باقي الصفات. فالمعنى أن مشيئتنا ثابتة ولها قوّة الاختيار بين الممكنات لأن الله مشيئته كذلك وهو تجلّى لنا بمشيئته فصارت لنا هذه المشيئة، وهذا يحلّ مسألة الجبر والاختيار والتناقض بين وجود اختيار الإنسان مع إطلاق علم وقدرة وتدبير الله. لكن هذا التفسير ليس هو الوحيد المحتمل والذي يثبت المسؤولية المطلقة للإنسان عن أعماله بحكم مشيئته ذات الأصل الإلهي. التفسير الآخر وهو الشائع أن مشيئة الإنسان مقهورة لمشيئة الله، بالتالي ما يفعله الإنسان الله هو المسؤول الحقيقي عنه، وهذا فتح باب أنواع الجرائم والمظالم بحجّة أن الله شاء كذا. ثم وقع التضارب بين الطوائف التي تبنّت مختلف التفاسير للعلاقة بين مشيئة الإنسان ومشيئة الله، ولا تزال، والخلاف معروف. وبالرغم من ذلك، لا يجوز الاعتداء على حرية القرءآن في قول هذه العبارة، ولا على مَن يكررها وينشرها من أجل ما وقع ولا يزال يقع بسبب اختلاف الناس فيها فكرياً وسلوكياً.

إذن، المبدأ هو للمتكلّم قول ما يشاء بغض النظر عن الفتن والاختلافات العقائدية والسلوكية التي قد يستنبطها الناس منه. وكل عامل مسؤول عن عمله، والمتكلم حرّ في قوله.

١٠٦٧-{إذا السماءَ انفطرت. وإذا الكواكب انتثرت.}

أقول: أسلوب الكلام. أساليب الكلام الكبرى هي الشعر والسجع والنثر. ومن حرية الكلام استخدام أي أسلوب من أساليبه بأي طريقة ممكنة لها. وفي القرءآن يوجد ما يمكن عدّه في النثر والسجع والشعر بمعنى ما من المعاني. فالنثر الذي هو كلام غير موزون ولا مقفّى موجود مثل كثير من الآيات الطويلة. والسجع الذي هو كلام مقفّى غير موزون أيضاً موجود، من قبيل آيات "إذا الشمس كورت." و آيات {إذا السماءَ انفطرت}. والشعر الذي هو كلام موزون مقفّى وأقلّه بيت واحد، أي جملة تتبعها جملة لها نفس الوزن والقافية، كحدّ أدنى، نجدها في كثير من المواضع في القرءآن بل سورة المسد كلّها ذات نفس الوزن والقافية حتى قيل فيها أنها شعر. نعم قد اطلعنا على ردود الذين نفوا كل رائحة للشعر في القرءآن على أساس فهمهم لآيات "ما علّمناه الشعر" لكن ذلك مردود بتفاسير أخرى لتلك الآيات، كتفسيرها بنحو لا يجعلها ذمّاً للشعر والشعراء مطلقاً لكن لصنف معيّن منهم، أو على اعتبار أن الشعر هنا هو الذي كلام يخترعه البشر وليس كلام ينزل على البشر من رب البشر كما هو حال القرءآن، وعلى هذا النمط توجد احتمالات وردود، ولا نحتاج أن نكابر العيان فإننا نجد أمامنا عبارات قرءآنية تتطابق مع العبارات الشعرية بالمعنى السابق الناظر إلى صورة الكلام حصراً أي الوزن والقافية فقط.

بناء على ذلك، أردنا أن نشير إلى استعمال القرءآن لتلك الأساليب حتى تكون حجّة عملية لمشروعيتها في الجملة.

ومن باب الاستثناء الكاشف عن طريق النظر في المستقبل لمن أراد التوسّع في هذا البحث خارج حدود القرءآن، نشير إلى رواية مقبولة عند جماهير علماء المسلمين بهذا الشأن، مضمونها أن رجلاً قال للرسول "كيف أُغرم يا رسول الله مَن لا شرب ولا أكل ، ولا نطق ولا استهلّ ، فمثل ذلك يطل." فرد عليه حسب الرواية الرسول "إنّما هذا من إخوان الكهّان". أقول: يعتمد البعض مثل هذه المرويات لاعتبار السجع في الكلام من المنهي عنه شرعاً. ولا أدري كيف ذهل هؤلاء عن القرءآن نفسه الذي استعمل مثل هذه العبارات بل وأكثر منها، ومن هنا اتهمه البعض بأنه كلام كهان. "وما هو بقول كاهن" على اعتبار من الاعتبارات في هذه الآية. فإن كان المقصود هو أن الرجل استعمل "أكل..استهل..يطلّ" في جمل قصار متتابعة لإيصال معنى ما، وقد أوصله، فماذا يفعلون بعبارات مثل {إذا السماءَ انفطرت. وإذا الكواكب انتثرت. وإذا البحار فجّرت. وإذا القبور بعثرت. علمت نفس ما قدّمت وأخّرت.} وغيرها كثير في القرءآن الكريم؟ فإن كان المعيار في الكهانة هو استعمال القافية، فليكن القرءآن أيضاً من كلام إخوان الكهان. هل سنكابر العيان أيضاً في هذه ! هناك قال "أكل..استهل..يطل"، وهنا قال {انفطرت..انتثرت..فجرت..بعثرت..أخرت}. فإذا نظرت في كلمات الرسول نفسه في المرويات ستجدها أيضاً مليئة بهذا النوع من السجع، كما هو الحال في كثير من الأدعية وغيرها من العبارات، مثل "اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض فيّ حكمك، عدل فيّ قضاؤك" أو "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ، فارحم الأنصار والمهاجرة". ثم إذا نظرت في كلمات أهل بيته وأصحابه من المقرّبين ستجدهم أيضاً استعملوا السجع كثيراً. نعم، قد تقول الفرق أن سجع الكهان متكلّف وسجع هؤلاء عفوي، لكن هذا ليس فرقاً حقيقياً في صورة العبارة وإنّما في كيفية صدورها، وكلامنا عن صورتها، ثم النزاع قائم في قضية التكلّف هذه وهي غير ظاهرة بنفسها ولم يشر لا القرءآن ولا الرسول إلى أن هذا

هو موضع الإشكال والعنصر الذي يجعل الكلام سجع كهّان أو سجع أنبياء وأولياء. فعلى أية حال، تبقى صورة السجع مقبولة، وليكن النقاش بعد ذلك في الجوانب الأخرى ما يكون.

إذن، من حرية الكلام استعمال أساليب الكلام المختلفة شعراً وسجعاً ونثراً، والقرءآن بصورته تضمّن جميع ذلك بدرجة أو بأخرى، بالمعنى السابق المحدد للشعر والسجع والنثر. فلا يعترض أحد على إنسان بشئ يجد مثله في القرءآن.

١٠٦٨-{كلّا بل تكذّبون بالدين. وإن عليكم لحافظين. كراماً كاتبين. يعلمون ما تفعلون.}

أقول: يبدو أنه من هنا أُخذت العبارة الشهيرة "ناقل الكفر ليس بكافر". لأن الملائكة لم تزل كراماً بالرغم من كتابتها لأفعال غير كريمة مثل التكذيب بالدين أو أي فعل سئ آخر ظاهري أو باطني، ولم تزل كريمة بالرغم من نقلها لهذا المكتوب وحملها له. فهم {كراماً كاتبين} وكتابتهم لم تؤثر على كرامتهم ولم تغيّر منها. وهذا يؤسس لنقض تصوّر الكتابة كفعل يغيّر من مقام الكاتب، فحتى الكاتب الذي ينقل ويحكي ويشير إلى جميع أنواع السيئآت الباطنية والظاهرية لا يتأثر مقامه بتلك الكتابة. فالكتابة العلمية التي تصف كل شئ كما هو، بغض النظر عن رضانا أو عدم رضانا عن المكتوب وحفظه وإذاعته، هي كتابة تقتفي أثر الملائكة المذكورين هنا وتتشبّه بعملهم.

١٠٦٩-{ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون. ألا يظنّ أولئك أنهم مبعوثون.}

أقول: إن كان هناك اسم يستحقّه معظم إن لم يكن كل أنصار تقنين البيان فهو هذا، المطففين. لماذا؟ لأنهم عادة يسعون لتقييد كلام الآخرين بينما يريدون كلامهم هم أن يبقى حرّاً، أو ينقمون على الآخرين كلاماً هو قالوا ويقولون مثله أو أفحش منه. فانظر مثلاً إلى أكبر أنصار تقنين البيان وهم الطغاة السياسيين. ستجدهم يسعون لمنع أي كلام ضدّهم من الشعوب والقبائل التي تعيش في نفس البلاد معهم وتقع تحت سيطرتهم بالقهر والجبر. لكن هل هم ضدّ كل كلام يصدر ضد قادة أي بلد؟ كلا. هم أنفسهم يتكلّمون ضد قادة البلدان الأخرى، سرّاً أو علانية. هم أنفسهم يحرّضون إن استطاعوا شعوب وقبائل البلدان الأخرى لتتكلّم بل لتثور ضدّ قادتها إن رأوا في ذلك مصلحة لهم. هم أنفسهم يبعثون للصحفيين في الخارج برسائل سرية تبدو من مجهول أحياناً حتى يشوهوا بها صورة وسمعة خصومهم داخل بلادهم من الأجنحة المناوئة لهم أو خارج بلادهم. بعبارة أخرى، هم ليسوا ضدّ مبدأ الكلام المعارض للقادة، لكنهم ضدّ الكلام المعارض لهم هم أنفسهم فقط. وعلى هذا القياس انظر بقية الأصناف. تجد أهل دين معيّن، وهم أيضاً من أكبر أنصار تقنين البيان وأسوأهم أيضاً، لا يبالون بقتل من يتكلّم ضد دينهم أو يسخر منهم أو حتى يشير إلى الانتقاص منهم أو ممن يعظمونهم إلهاً كان أو كائناً أو كتاباً أو عملاً أو ما كان، فإذا نظرت إليهم جيّداً بل حتى على عجالة ستجد أنهم ليسوا ضدّ مبدأ الكلام الناقد للدين وأهله، لكنهم ضدّ الكلام الناقد لهم هم فقط لدينهم هم لمذهبهم هم لأشخاصهم هم. ولكنهم من أفحش الناس سباباً ونقداً وكذباً وسخرية من خصومهم بل حتى لو كان خصومهم يشتركون معهم في أصل الدين وتسعة أعشار فروعه لكن بمجرّد أن يختلف معهم في شئ لا يبالون بالتكلّم ضدّه بكل شئ يقدرون عليه بل فوق ذلك قد يتكلّمون ضدّ الرجل منهم في حال كان منافساً لهم في أمر مالي كالأوقاف حتى لو كان معهم في كل أصول الدين وفروعه لكن مجرّد شهرته وخمولهم بالنسبة له يجعلهم يحقدون عليه ويحسدونه ويتكلمون عليه بأي شئ مهما كان كذباً وسفهاً وخبثاً. وهلمّ جرّاً. أهل السياسية وأهل الديانة، هؤلاء هم أئمة الأحزاب المحاربة لحرية الكلمة في المجتمعات. في الماضي كان الغالب طغيان أهل الديانة فمعظم القوانين القوية ضدّ الكلمة كانت تأتي من طرفهم، لكن في العصور الأخيرة انعكست القضية وصار في كثير من البلدان خصوصاً الغربية منها لا يتكلّم أحد تقريباً في نقد الدين ولكن بقي الصراع ولا يزال حول بعض جوانب النقد السياسي خصوصاً الخطيرة منها والتي تدعو إلى قلب الحكومة كلّها. وأمّا في بلادنا، فبقي التطفيف على المستوى السياسي والديني معاً، بل وكثير من الاجتماعي والشخصي أيضاً. هذا بالرغم من أن بلادنا فيها أكثر الناس كلاماً ضدّ كل شئ وأي شئ، لكن الذي يقدر على الإعلان لأن الجيوش تدعمه يتكلّم كما يشاء، والذي لا يقدر يتكلّم في السرّ، وإن كان هو نفسه قد يدعو إلى معاقبة من يتكلّم في العلن بنفس ما تكلّم هو به في السرّ أو تكلّم به أهله وأصحابه به معه وبحضوره وقبوله بل وبمشاركته أيضاً. فالتطفيف عندهم أسهل من شرب الماء، ويرونه عملاً فطرياً فطر الله الناس عليه على ما يبدو. أي أنا أستحقّ معاملة أفضل مما يستحقّها غيري. هذه خلاصة جوهر التطفيف. أنت إنسان وهو إنسان، والعدل التساوي في هذا الأمر الإنساني الذي هو الكلام. لكن المطفف لا يفهم هذا ولا يقبله ولا يريد أن يعمل به يكرهه. أصل حرية الكلام في المجتمع مبنية على عدم التطفيف. لك أن تقول ما تشاء سرّاً وجهراً كما لغيرك أن يقول

ما يشاء سرّا وجهراً. وماذا نقول للمطففين أكثر من {ويل للمطففين}. وينبغي إنزال هذا الويل عليهم في الدنيا قبل الآخرة إن كنّا نريد أن نعيش بحرية وكرامة.

١٠٧٠-{ويل يومئذ للمكذّبين. الذين يكذّبون بيوم الدين. وما يكذّب به إلا كل معتد أثيم. إذا تتلى عليه ءاياتنا قال أساطير الأولين. كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. كلا إنهم عن ربّهم يومئذ محجوبون. ثم إنهم لصالوا الجحيم. ثم يُقال هذا الذي كنتم به تكذّبون.}

أقول: في الآيات على الأقلّ ثلاثة شواهد على ثلاثة مبادئ متعلّقة بمسألة حرية الكلام: شاهد على الردّ على القول بالقول، وشاهد على عدم تأثير الكلمة أحادياً بذاتها، وشاهد على كون الواقع نفسه هو عقوبة المكذّب بالحقائق.

أمّا عن الرد على القول بالقول، فهنا يقول المكذّب {أساطير الأولين} واصفاً به القرءآن. فلم يكن الردّ عليه بأمر الرسول بالاعتداء عليه لا عاجلاً ولا آجلاً. بل الردّ عليه كان بذكر بالطعن في شخصه، وهذا أمر مهم في حد ذاته لأن القرءآن أسس لكلّية وصف المكذّب بيوم الدين بأنه {معتد أثيم} وهذا شاهد رابع في الآيات، فلولا حرية الكلمة لاستطاع كل فيلسوف ومفكّر ينكر الآخرة على أسس فكرية علمية حسب نظره أن يرفع دعوى على حملة القرءآن وعلى القرءآن نفسه لمنع تداوله لأنّه يصفهم بصفات سيئة بحسب تلك الكلّية. فتأمل. المهم القرءآن ردّ على قوله بقول مثله، وطعن في شخصه وبيّن سوء مصيره.

أمّا كون الكلمة ليس لها تأثير أحادي بذاتها، فذلك من نقل طعن المكذّب بالدين في القرءان {فقال أساطير الأولين}. فإن كانت المشكلة في مجرّد سماع هذه الكلمة أو النطق بها، فما بال القرءآن يحفظها حتى يقرأها الجميع الصغير والكبير، العامّي والإمام، ويُدخل هذه الفكرة في أذهان لعلّها لم تخطر لها ببال من قبل. فلو كان القرءآن يرى أن الكلمات الباطلة والخبيثة تؤثر بذاتها تأثيراً أحادياً بمعنى أنها تنتج أثراً واحداً في الجميع ولا يمكن عكس مفعولها بالردّ عليها بالكلام، لما نقل هذه الكلمة وحكاها. فهذا شاهد على أن القرءآن لا يميت الباطل بعدم ذكره، بل بذكره وبيان بطلانه وبهذا تكون إماتته.

أمّا كون الواقع هو عقوبة المكذّب به، فبالنصّ {ثم يُقال هذا الذي كنتم به تكذّبون} بعد أن ينالوا عذاب الحجاب ثم الجحيم. فالذي يكذّب بيوم الدين، نفس يوم الدين عقوبته. الذي يكذّب بما هو حق واقعي، الحق الواقعي هو عقوبته وفيه ستكون عقوبته.

إذن، نجد في هذه الآيات أربعة من أكبر قواعد تحرير الكلمة في المجتمع. القول بالقول، الكلمة ليست أحادية التأثير، الطعن بالكلّيات جائز، الواقع عقوبة منكره.

١٠٧١-{إن الذين أجرموا كانوا من الذين ءامنوا يضحكون. وإذا مرّوا بهم يتغامزون. وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين. وإذا رأوهم قالوا "إن هؤلاء لضالّون". وما أُرسلوا عليهم حافظين. فاليوم الذين ءآمنوا من الكفّار يضحكون. على الأرآئك ينظرون. هل ثُوِّب الكفّار ما كانوا يفعلون.}

أقول: هنا نجد أصول التعبير السلمي كلّها. فالضحك والتغامز عند المرّ عليهم والقول. فالضحك هو الانفعال الشخصي، والتغامز أيضاً حركة بدنية والمرور حركة بدنية لا عدوان فيها ولا مسّ فيها، والقول واضح. فهنا نجد الذين أجرموا أظهروا رفضهم للذين ءآمنوا وما هم عليه بكل الطرق التعبيرية السلمية. ولذلك لا نجد الله بعدها يردّ إلا بأمور سلمية مثلها، فردّ على قولهم {إن هؤلاء لضالون} ب{ما أرسلوا عليهم حافظين}. وردّ على ضحكهم على الذين ءآمنوا في الدنيا بذكر ضحك الذين ءآمنوا عليهم في الآخرة. وردّ على تغامزهم بهم حين يمرّون بهم، بتصوير الذين ءآمنوا على الأرائك ينظرون كما أن

التغامز عمل يتم بالعين وما يتبعها، ثم ردّ على قولهم أنهم {ضالون} بقول الذين ءامنوا {هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون} الذي يكشف عن حقيقة الضال بين الفريقين. إذن، تعبير سلمي رافض من جهة، انفعالاً وحركة وكلمة، يقابله كلام يردّ عليه ويصوّر أمور معيّنة. تعبير سلمي مقابل تعبير سلمي، لفريقين يعيشان في نفس المجتمع. بالرغم من الاختلاف بينهما. وكل فريق عمل بناء على تصوّره لما هو الوجود عليه، ثم الوجود سيقضي بذاته بين الناس حين تقع الواقعة التي ليس لها كاذبة.

١٠٧١-{فما لهم لا يؤمنون. وإذا قُرئ عليهم القرءان لا يسجدون. بل الذين كفروا يُكذّبون. والله أعلم بما يوعون. فبشّرهم بعذاب أليم.}

أقول: أربعة شواهد.

الأوّل، عدم وجود حكم عدواني على الذي لا يسجد إذا قُرئ عليه القرءآن. فالقرءآن كلام، والتفاعل معه بإظهار القبول والخضوع له أمر راجع إلى حرية الفرد، بالتالي لا عقوبة على مَن لا يُظهر القبول الخضوع له بشكل معيّن معبّراً عن احترامه أو عظمته أو تصديقه بمصدره العلوي أو ما أشبه مما يندرج تحت كلمة السجود في هذا السياق الخاص.

الثاني، مبدأ عدم استقلالية الكلمة في التأثير. فلو كان القرءان وهو كلام الله في إيماننا يملك القدرة على التأثير باستقلال عن أفكار وإرادة المتلقّي له لما وجدنا البعض يؤمن به والبعض لا يؤمن به، والبعض يسجد له والبعض لا يسجد له. بل لاستوى الجميع في ذلك. لكننا نرى أنه لا يؤثر باستقلال عن حال المتلقّي وقابليته وأفكاره، ولذلك أرجعت الآيات عدم السجود إلى تكذيبهم {بل الذين كفروا يكذّبون}. والتكذيب موقف ذهني من قضية ما، بنفي واقعيتها وحقيقتها. فلمّا كان هذا هو حال بعض المتلقّين للقرءآن من قوم النبي، كانت النتيجة عدم السجود له.

الثالث، مبدأ عدم أحادية الكلمة في التأثير. هذا المبدأ يختلف عن سابقه. فعدم أحادية الكلمة تعني أن الكلمة الواحدة قد تعني أشياء مختلفة لأناس مختلفين، من حيث الفهم. بينما عدم الاستقلالية في التأثير تعني أن الكلام مطلقاً لا يؤثر في الشخص إلا إن كانت أفكار وإرادة الشخص أصلاً تقبله. فالاستقلالية تعني أن ليس كل مَن يتلقّى القرءآن سيؤمن به. لكن الأحادية تعني أن القرءآن قد يقبله ثلاثة أشخاص، لكن كل واحد يخرج منه بانطباع مختلف عن الآخر ومعاني وانفعالات تختلف عن الآخرين. وينطبق معنى الأحادية أيضاً على كيفية فهم الكلام الواحد، وأنه لا أحادية لهذه الكيفية. ولذلك نجد البعض يؤمنون والبعض لا يؤمنون بالرغم من أن رسالة القرءآن واحدة وهي الدعوة إلى الإيمان وذمّ عدم الإيمان. ثم يأتي على مستوى أعمق الاختلاف في درجات الإيمان.

الرابع، جواز استعمال الكلام السلبي بحقّ المخالفين وادعاء الدعاوى التي يرفضونها. وذلك من قبيل ما نجده في الآيات من وصف الذين لا يؤمنون بالقرءآن ولا يسجدون له بأنهم {الذين كفروا} و {بشّرهم بعذاب أليم} مما يتضمّن السعي لإثارة تصوّرات سلبية لهم عن أنفسهم، وجعلهم يعتقدون بأن الله غاضب عليهم بسبب كفرهم، وغير ذلك مما تتضمّنه هذه العبارات. بالرغم من أن القوم الذين تخاطبهم هذه الآيات لا يقبلون هذه الأوصاف ولا يعتقدون بأن الله غاضب عليهم وسيعاقبهم يوم الدين بل لعلّهم يعتقدون بالعكس تماماً أن الله سيثيبهم ويعاقب الرسول ومَن يؤمن بالقرءآن. ومع ذلك من حرية الكلام أن تقول ما تشاء في حق الآخرين، رضوا أم كرهوا. وعملاً بهذه الحرية، نجد الرسول ينطبق بمثل هذه العبارات في حق مخالفيه، وإن كانوا أغلبية قومه، ويطعن فيهم وفي دينهم وفي مصيرهم وفي علاقتهم بربّهم. ولم يكن يرى لهم حقّاً في تعذيبه وقتله هو وأتباعه وأصحابه بسبب ذلك. ولو كان من حق الأغلبية وضع الأحكام التي تضمن سلامتها من النقد والتجريح الفكري والعقائدي والأخلاقي، لكان من حقّ قريش أن تفعل ما فعلته مع الرسول وأتباعه. فتأمل.

١٠٧٢-{قُتِل أصحاب الأخدود. النار ذات الوقود. إذ هم عليها قعود. وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود. وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد. الذي له ملك السموات والأرض والله على كل شئ شهيد.}

أقول: المؤمنون في هذه الآيات لاشك أن إيمانهم ظهر ولم يكن سرّياً كإيمان أصحاب الكهف مثلاً. وإلا لو بقي سرّياً كأصحاب الكهف لما عرف الأعداء عنهم ولما أحرقوهم بسبب إيمانهم. فقد يكونوا حاولوا إخفاء إيمانهم وحصل الاطلاع عليه بسبب جواسيس مثلاً، أو قد يكونوا أظهروه بعلامة أو بعمل فوقع الاطلاع عليه. لم يحدد القرءآن ذلك لكنه معروف من مقتضى الكلام والواقع المشهود المعقول بنفسه. لأن الآيات تقول {وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد} فكيف ينقموا منهم مثل هذا لايمان وهو خفي تمام الخفاء في عمق القلب؟ هذا أمر مستحيل. لا يمكن أن تنقم على أحد إيمانه بالله العزيز الحميد إلا إن كان قد عبّر بكلامه عن مثل هذا الإيمان، ولا نقول حتى بفعله لأن الفعل كحركة بدنية مجرّدة لا يمكن أن تكشف عن مثل هذا الإيمان بالله العزيز الحميد، فالجسم لا يقدر على مثل هذا التعبير عن فكرة الإيمان وفكرة الألوهية بخصائصها المذكورة. فمن هنا نعلم أن المؤمنين قد أظهروا بكلامهم إيمانهم بالله العزيز الحميد، سواء أظهروه في مجالس خاصّة مثلاً ثم نقله عنهم جواسيس، أو أظهروه على الملأ فعوقبوا عليه، أو لا أقلّ أنهم أظهروا قبولهم بكلام أناس وهؤلاء أظهروا الإيمان بالله كأن يعلن أو يظهر شخص انضمامه لفرقة دينية معيّنة عن طريق فعل شئ من الأفعال الخاصّة بها. فالمدار بما أنه على الإيمان بالله، فحينها يكون حال هؤلاء مثل حال الرسول وأتباعه الذين قوتلوا بسبب أنهم "قالوا ربّنا الله". فعنصر البيان وعنصر الأديان يشكّلا سبب النقمة، وإلا لو كان مجرّد إيمان في القلب بلا قول ظاهر لما اطّلع أصحاب الأخدود عليه أصلاً حتى ينقموا ويحرقوا المؤمنين.

فالآيات تصوّر حالة من أفحش حالات المعاقبة على البيان وعلى الأديان على السوآء. ولا يمكن تخيّل حدوث مثل هذا الحرق في مجتمع قائم على حرية البيان وحرية الأديان. والأفكار الخاصّة بالمجرمين لا يمكن أن تكون أفكاراً مقبولة عند المسلمين.

أمّا إذا قال شخص-وقد قيل: من الظلم حرق الذين يؤمنون بالله، لكن ليس من الظلم حرق الذين يشركون بالله أو قتلهم أو تعذيبهم بأشكال غير الحرق. أقول: حينها نكون قد نسفنا العدل والإنصاف في الدنيا، ولا يمكن إلا أن يوجد الحرق المتبادل بين الناس، كل واحد ينتظر القدرة ويعمل على الاقتدار على حرق خصومه ثم يخدد لهم الأخاديد وينظر إليهم يحتقرون بقلب من حديد. ولطالما حدث ذلك في جميع الأمم. وحدث مثله في هذه الأمّة أيضاً. والأمثلة كثيرة ليس هذا موضع بسطها وإنّما نشير إشارة لمن يعرفون التاريخ ويشهدون الحاضر. فرقة تتعرّض للظلم بسبب مقالاتها ومذهبها، تصبر حتى تنتصر ثم تبدأ بظلم مَن ظلمها ومَن لم يظلمها، ثم تنتكس فتتعرّض للظلم من جديد فتدافع عن نفسها بالاسترحام وأخوة الإسلام، حتى إذا قدرت طغت، وكم من أخدود في أراضي هذه الأمّة التي تجاوزت ما حدّه لها ربّها في كتابه من الحدود.

١٠٧٣-{إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنّم ولهم عذاب الحريق.}

أقول: الفتنة في هذا السياق هي التعذيب المُراد به اختبار حقيقة إيمان الشخص، فإن الفتنة تعني التعذيب وتعني الاختبار، وبالمعنيين وردت في القرءآن. فمن مواضع التعذيب قوله "الفتنة أشدّ من

القتل". ومن مواضع الاختبار قوله "أحسب الناس أن يُتركوا أن يقولوا ءامنّا وهم لا يُفتنون.} وذلك من أجل أن يميز الله الخبيث من الطيب. في هذا السياق نفهم الفتنة كتعذيب بالنار، لأن الآيات السابقة عن إلقاء المؤمنين في النار ذات الوقود بسبب إيمانهم، والآية نفسها تنتهي بجزاء عادل على هذه الفتنة وهو {فلهم عذاب جهنّم} وهي نار، {ولهم عذاب الحريق} وذلك نار أيضاً. فالفتنة باستعمال النار عقوبتها النار.

لكن لاحظ ما يظهر كأنّه تكرار في الآية {فلهم عذاب جهنّم ولهم عذاب الحريق} جهنّم نفسها حريق فما معنى هذا التمييز، ولو كان الحريق هو أيضاً عقوبة أخروية لما فرّق بينهما ب{لهم عذاب} بل لقال: فلهم عذاب جهنّم والحريق، مثلاً، وحتى هذه غريبة. لكن إذا عرفنا أن العذاب الأوّل أخروي، والعذاب الآخر دنيوي، لانحلّ الإشكال، أو لو عرفنا أن العذاب الأوّل أخروي والعذاب الثاني نفساني في الدنيا أيضاً لانحلّ الإشكال. ولذلك نجد بعض أهل النظر في القرءان قال أن {عذاب جهنّم} في الآخرة، و{عذاب الحريق} في الدنيا. وهذا شرح مفهوم. إلا أنه علينا أن نتنبّه إلى أن الصيغة خبرية وليست أمرية. {فلهم عذاب جهنّم} خبر واقع لامحالة، ومثله {ولهم عذاب الحريق} أيضاً خبر واقع لامحالة، فإذا كان المقصود بكون عذاب الحريق سيكون لهم في الدنيا على يد الناس، لما صدق الخبر خصوصاً إذا فهمنا الحريق بأنه الحريق المادّي، لأننا لا نجد كل شخص أحرق المؤمنين بالنار المادّية نال في حياته عذاب الحريق بالنار المادّية، لكن إذا فهمنا الحريق بأنه حريق النفس، ظهر المعنى وكان المقصود هو أن الله سيتولّى إحراقه نفسياً وتعذيبه باطنياً في الدنيا، لأن صيغة {لهم عذاب} خبر والله هو الذي يتولّى تحقيق صدق أخباره والعمل هنا منسوب إلى الله ضمناً كما أن {فلهم عذاب جهنّم} منسوبة لحكم الله وعمله، كذلك {ولهم عذاب الحريق} التي لها نفس الصيغة يصح حملها على المحمل نفسه. بالتالي، ليس في الآيات أوامر لأحد بأن يُحرق أحداً، لا أقلّ في هذه الآية. ولكن مفهوم الآية مع آيات أخرى من قبيل العدل والقصاص وجزاء سيئة سيئة مثلها والعين بالعين، تجيز معاقبة الإنسان لإنسان آخر بالحرق إذا أحرق الأوّل ظلماً إنساناً. لكن هذا الحكم لا يُستفاد من هذه الآية وحدها، بل منها كقرينة مع قرائن وأدلّة مباشرة أخرى.

يوجد إشكال آخر في الآية. وهو {ثم لم يتوبوا}. فجعل التوبة وحدة كافية لرفع العقوبة بجهنّم والحريق عنهم. لكن فتنة المؤمنين والمؤمنات، بمعنى تعذيبهم بالنار المادّية، يجعل من حقّ المؤمنين والمؤمنات أنفسهم أو أوليائهم معاقبة مَن عذّبهم بالنار في الدنيا، ولا يسقط حقّهم هذا فقط بتوبة الفاتنين، ولذلك نجد في آيات أخرى "تاب وأصلح" و "فمن عفي له من أخيه" وغير ذلك من شروط غير مجرّد التوبة حتى يُعفى عن المعتدي. فإذا كان {فتنوا المؤمنين والمؤمنات} هنا تعني التعذيب بالنار المادّية، لما كانت التوبة وحدها كافية في رفع العقوبة الأخروية أو الدنيوية طبعاً هذا على فرض أن {لهم عذاب الحريق} عذاب دنيوي. وحلّ هذا الإشكال في الفقرة السابقة: لأننا عرفنا أن الآية تتحدث عن العقوبة التي سيقوم بها الله تعالى وليس الناس، سواء كانت العقوبة الإلهية أخروية أو دنيوية. فتستطيع أن تقول أن حق الله يسقط بالتوبة، لكن حق الناس لا يسقط إلا بالقصاص أو العفو أو الدية وما أشبه. وبما أن الآية خبرية تتعلّق بحق الله وفعله، فلا يتّجه إليها الإشكال السابق. وحلّ آخر لنفس الإشكال هو أن {فتنوا} لا تعني فقط الحرق بالنار المادّية، لكنها بأوسع معاني الفتنة المختلفة عن التعذيب المادّي على طريقة أصحاب الأخدود مثلاً. ففي الآية إشارة إلى أن فتنة المؤمنين والمؤمنات ظلم سيتولّى الله تعذيب القائم به، آخرة ودنيا. وقد يدخل في هذه الفتنة الكلام، من قبيل قوله تعالى "لتسمعنّ من الذين

أوتوا الكتاب من قبلكم والذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور". الأذى الكثير الناتج عن السماع يعني الأذى الكثير الناتج عن القول لأن السماع متعلّق بالقول، إلا أنه لمّا كان الحساب على الكلام متعلّق بالله وحده دنيا وآخرة، والإنسان حرّ في إيذاء غيره بكلامه، جعل الله تكليف المؤمنين هو التقوى والصبر على ذلك الأذى القولي في الدنيا، لأن الله هو الذي سيتولّى معاقبة المؤذين الفاتنين في الآخرة وفي الدنيا كما تفيد هذه الآية محلّ نظرنا الآن. بعبارة مختصرة : قد يفتن الشخص المؤمنين والمؤمنات في الدنيا حتى بقوله، والله هو الذي سيتولّى معاقبة الفاتنين دنيا وآخرة.

١٠٧٤-{إنّه لقول فصل. وما هو بالهزل. إنّهم يكيدون كيداً. وأكيد كيداً. فمهّل الكافرين أمهلهم رويداً.}

أقول: أثبت أنه فصل ونفى أنه هزل، على عكس ما يثبته وينفيه الكافرون. كلمة مقابل كلمة.

ولا توجد في الآيات مدّة محددة للإمهال، لكن فيها أمر مباشر للنبي بإمهال الكافرين، بالتالي المقطوع به هو الإمهال والذي يعني قطعاً عدم التعرّض لهم بالعدوان بسبب كفرهم ورفضهم للقول الذي جاء به. والأمر هو {أمهلهم رويداً}. ولم يحدد مدّة المهلة، والرويد تشير إلى التأني وطيب النفس والليونة. ولا يمكن أخذ أي مدّة للإمهال من هذه الآية وحدهاً. بالتالي هي أمر مطلق. ويشهد لإطلاقه بقيّة آيات القرءان التي تجعل مدّة إمهال الكافرين على كفرهم بالحق هي نفس مدّة الدنيا بأسرها. وليس في هذه السورة ذكر للكافرين من حيث أفعالهم الإجرامية بحق الرسول وأتباعه، فلا يمكن أخذ هذا المعنى في الحسبان لأنه غير مُشار إليه فيها وإنّما فيها ذكر الخلق والبعث، وهي قضايا إيمانية بحتة.

١٠٧٥-{ سبّح اسم ربّك الأعلى. الذي خلق فسوّى. والذي قدَّر فهدى. والذي أخرج المرعى. فجعله غثاءً أحوى.}

أقول: الأمر بتسبيح اسم يحتمل أنه عملية كلامية. وكما ترى، ليس في الآيات إلا باعث وجداني ذاتي، لا إكراهي خارجي، للقيام بذلك التسبيح. وهو ظاهر.

١٠٧٦-{ سنُقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله إنّه يعلم الجهر وما يخفى.}

أقول: أريد أن أشير إلى فكرة قد يتحسس منها الكثير لكن لابد من ذكرها، وإن كان لهذه الفكرة أمثلة كثيرة في القرءان يمكن ربطها بها لكن يبدو أن هذا هو الموضع الأنسب وقد خطرت لي هنا. الفكرة هي التالي: الكلام الذي يحتمل ما ينقضه في ذاته يجب أن لا يلوم أحداً على الأخذ بذلك الاحتمال ولوازمه أو ما يمكن اعتباره كلوازم له باعتبار له اعتبار. ما معنى ذلك؟

تدبّر في الآيات. {سنُقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله} البعض قد يقرأ هذه الآيات ويقول التالي: أثبت القرءآن هنا احتمالية نسيان محمد لما أقرأه ربّه إيّاه، وهو القرءآن حسب المفهوم العام للإقراء الموجود في القرءآن ذاته. فهنا نسأل، هل {فلا تنسى} نهي أم خبر؟ أي هل يقول له "لا تنسى" بمعنى أن تداوم على تلاوته وذكره كما يقول المعلّم للتلميذ "احفظ هذه القصيدة ولا تنساها" بمعنى أنه يأمره بتعاهدها ومراجعتها حتى تبقى في ذاكرته؟ هذا المعنى بعيد لأنه قد قال له في سورة القيامة "إن علينا جمعه وقرءآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرءآنه." فلا يبقى إلا أن المقصود هو الخبر، بمعنى أننا سنقرئك فلا تنسى أي فلا يصيبك النسيان بعد إقرائنا إيّاك، باستثناء ما شاء الله لك أن تنساه مما سنقرئك إيّاه. وهنا نأتي إلى تفسير هذه المشيئة المستثناة. نحن لأننا تلقّينا القرءآن عن الله ورسوله، شهوداً وإيماناً بفضله وجوده، فإننا نفهم أن المقصود هو الاستثناء العام الذي للمشيئة الإلهية التي لا يقيّدها شئ، فكل ما يُشار به للمستقبل أو ما لم يقع بعد تتقيّد الملائكة في ذكره بالمشيئة الإلهية، لأن المشيئة تُقيِّد ولا تتقيَّد. وهذا من قبيل قوله بعد أن وعده بالفتح "لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين". فبعد أن أكَّد الدخول باللام والنون في كلمة "لتدخلنّ" والخبر الكامن في نفس الكلمة، مع ذلك لأن الدخول لم يقع بعد في الأرض قال "إن شاء الله" بالرغم من أن الخبر نفسه "لتدخلنّ" هو من وحي الله الذي نزل به الروح الأمين والقرءآن هو قول هذا الرسول الكريم ذي القوّة عند ذي العرش مكين كما ورد في سورة البروج وغيرها. إذن، "إن شاء الله" أو "إلا ما شاء الله" لا تعني أن الاستثناء سيتحقق، بل تعنى تذكّر المشيئة الإلهية المطلقة في كل أمر لم يقع بعد تحديداً كما أمره في سورة الكهف "لا تقولنّ لشئ إني فاعل ذلك غداً. إلا ما شاء الله". وبهذا المعنى، وبالاتساق مع ما ورد في سورة القيامة وغيرها من أن الرسول لن ينسى ولن يضيع ما ألقاه إليه الله من الذكر والقرءآن الحكيم، قال له هنا {سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله}. حسناً، هذا قولنا نحن. لكن الذي يقرأ القرءآن ككتاب عربي يدّعي دعاوى غيبية ولا اطلاع له على هذا الأمر أو لا يرتاح قلبه لتفسير يراه هو مجرّد "تبرير وتخريج" لورطة قرءانية يقوم بها المؤمنون لترقيع مقالات كتابهم والحفاظ على نظام دينهم، أقول مثل هذا لن يقبل ذلك بل سيبحث عن أي خلل ولو كان احتمالاً ينقضه الكثير إلا أنه احتمال ولاشك، بل حتى ما ذكرته أنا قبل قليل قد لا يوافق عليه بعض علماء المسلمين من المفسّرين وغيرهم فضلاً عن غيرهم، ويرى هؤلاء أن الاستثناء قد تحقق فعلاً بمعنى أن الرسول سينسى بعض ما أقرأه إيّاه الله وملائكته، والمعنى عندهم {سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء

الله} أي الله سيشاء أن تسنى بعض ما سنُقرئك إيّاه. وبالنسبة لمن يكتفي بالقرءآن في تحليل القرءآن، سيقول: بما أن القرءآن أقرّ بوجود النسيان فعلاً أو احتمالية النسيان، فما أدرانا أن محمداً قد أوصل لنا القرءآن كما نزل عليه؟ ما أدرانا أنه لم يصل إليه شئ ونسيه؟ وهذا يفتح الباب للتشكيك في رسالة القرءآن كلّها لأن حرفاً واحداً قد يغيّر من معنى مهم فيه على المستوى العلمي أو العملي. فترتفع الثقة به من هذا الوجه. فإذا أضفت لهذا الاحتمال النصّي، روايات كثيرة موجودة عند طوائف الإسلاميين فيها ذكر لوقوع هذا النسيان بشكل أو بآخر، فحينها يتثبت المعنى في أذهان الرافضين للقرءآن من أهل الملل الدينية والإلحادية، والسلام على النبوة والرسالة من بعد ذلك تطير.

الآن، هذا ما أقصده من كون الكلام إذا احتمل فكرة تنقضه أو احتمل قراءة تعيبه، حتى إن كان في الكلام نفسه ما يردّ عليها لكن بإعمال الفكرة والربط بين النصوص والنظر في مستويات النص، فمثل هذا الكلام يفتح الباب بنفسه على نفسه لكي يرفضه ويطعن فيه مَن لا يريد إعمال تلك الفكرة أو لا يراها أصلاً ويستصعبها ويعتبرها تكلّفاً ومماحكةً. في هذه الحالة، ترتفع الملامة عن الناس الذين ينقدون ذلك الكلام من هذا الوجه خصوصاً أنهم يبنون نقدهم على قراءة للنصّ نفسه وما يحتمله.

ما فائدة ذلك بالنسبة لمسألة تحرير الكلمة؟ الفائدة هي : إذا كانت حرية الكلمة ثابتة لمن ينقد أي كلام، فهي ثابتة أضعافاً مضاعفة لنقد الكلام الذي يحمل في طيّاته أسباب نقده واحتمالات الردّ عليه. حتى إن كانت هذه الاحتمالات باطلة عند البعض، وسخيفة عند البعض الآخر. وهذا في أمر بهذه الدقّة في القراءة، فما ظنّك بالأمور الأوسع والأكبر من ذلك.

١٠٧٧-{ فَذَكِّر إن نفعت الذكرى. سيذّكر مَن يخشى. ويتجنّبها الأشقى.الذي يصلى النار الكبرى. ثم لا يموت فيها ولا يحيى.}

أقول: تذكير النبي لن ينفع الكل. وتذكيره بالكلام، كما قال في سورة ق "فذكّر بالقرءآن مَن يخاف وعيد". فالكلام لا يؤثر باستقلال عن حال وإرادة المتلقّي له. فالذي صفته {يخشى} سيتذكّر، والذي صفته {الأشقى} لن يتذكر بل سيتجنّب. وإمكان التذكّر والتجنّب، أو القبول والرفض، وهما من الأضداد، دليل على أن التذكير أي التكليم ليس له أثر أحادي وباستقلال عن المتلقّين. وبناء على ذلك، مسؤولية الانفعال للكلام راجعة إلى المتلقّين، وليس على المتكلّم من ذلك شئ لأن كلامه يحتمل إيجاد أثر وضدّه. فإن كان يستحقّ العقوبة بسبب التجنّب الذي وقع من بعض المتلقّين مثلاً، فيجب أن يستحقّ المثوبة بسبب التذكّر الذي وقع من البعض الآخر من المتلقّين. الشئ الذي يحتمل انتاج الشئ وضدّه، منزّه عن الحكم عليه بالشئ أو بضدّه.

قد تقول: لكن المتكلّم هنا أراد إحداث التذكير فقط، فهو مسؤول عن حدوث التذكر المتناسب مع قصده وصورة كلامه، وإن لم يكن مسؤولاً عن أي أثر غير ذلك. فهنا قال {فذكّر} والنتيجة الأولى هي {سيذّكر مَن يخشى}، فأثبت المناسبة بين عمل المتكلّم وتأثر المتلقّي، بالتالي يصحّ جعل المتكلّم مسؤولاً عن حدوث التذكّر في هذا المتلقّي تحديداً وإن أعفيناه من مسؤولية حدوث التجنّب في المتلقّي الآخر. وعلى هذا القياس الذي يقول لعشرة أشخاص "اقتلوا فلان" فلا يبالي تسعة بقوله لكن العاشر يقبل ويُقدم على قتل فلان، ألا يستحقّ حينها العقوبة لأنه شارك في عملية القتل بهذا الأمر؟

جوابي هو: كلّا لا يستحقّ العقوبة على ذلك الأمر. الذي يستحقّ العقوبة على عملية القتل هو القاتل ومَن أعانه فعلياً على القتل كأن يفتح له الباب أو يمسك له الضحية أو ما أشبه. أمّا أن يقول له شخص "اقتلوا فلان" فهو غير مسؤول عن ذلك إن لم يتجاوز عمله هذه الكلمة، بمعنى إن كان يمسك أهل القاتل

رهائن عنده ويهدده بهم ثم أمره بعملية القتل ليخلصهم، فهذه قضية أخرى لأنه حينها سيستحقّ العقوبة على الخطف وعلى ما يتّصل به، ثم حتى عملية القتل الظالمة هذه لا يحقّ لأحد أن يقتل أحداً ظلماً لأنه يخاف على نفسه أو غيره من التعرّض للقتل ظلماً. وهنا بحث آخر ليس هذا موضعه. نرجع. نفس قول "اقتلوا فلان" ليس جريمة، ولا ينبغي أن يكون جريمة بمعنى الشروع في جريمة وفعلها. وكما أن التسعة لم يفعلوا، والعاشر فعل، فالمسؤول هو الفاعل وليس القائل والمحرّض. لأن القتل فعل، والفعل يختلف عن القول، والعقوبة العادلة تتناسب مع العملية الظالمة. فالقاتِل قد يُقتَل، إذ يتمّ رد فعله عليه عدلاً. أمّا القائل فالردّ العادل عليه يكون بقول مثله أو قول يبطله ويردّ عليه أو قول يشهّر بقائله ويشوّه سمعته بسبب أقواله وما أشبه. ويمكن أن يُردّ عليه بأن يخرج أناس ويقولوا للناس "اقتلوا قائل تلك الكلمة" أي كلمة "اقتلوا فلان" فحينها سيضطرّ إلى العيش في نفس الظروف التي عاش فيها فلان بعد أن حرّض هذا على قتله، فإن وجد مَن سيرتكب هذه الجريمة فمرتكبها هو المجرم مثل القاتل الأوّل الذي استجاب للقائل الأوّل، لكن يبقى القائل الأوّل والثاني خارج نطاق التجريم الفعلي القانوني. وعلى هذا النمط، الكلمة يُردّ عليها بكلمة، والكلمة لا تُنتج بذاتها أثراً واحداً ضرورياً حتى يكون قائلها مسؤولاً عن شئ غير نفس عمله وعمله لم يتجاوز القول. {سيذكّر مَن يخشى. ويتجنّبها الأشقى}. فالذي يخشى خشيته جعلته يتذكّر، والأشقى شقاؤه جعله يتجنّبها، والتذكرة في الحالتين ليست إلا دعوة في الهواء، يقبلها مَن يشاء ويكفر بها مَن يشاء، وكل واحد يُحاسَب بقدر عمله ومن نفس جنس عمله. هذه مسألة.

مسألة أخرى، لاحظ أن الذي يتجنّب النبي وتذكرته ، عقوبته أخروية هي النار الكبرى، أي عقوبة بيد الله وفي الآخرة، وليست عقوبة دنيوية وبيد الرسول. فلا أمر للرسول هنا بمعاقبة أو الاعتداء أو إكراه أو إرهاب أحد على قبول تذكرته وإظهار مراسم الخضوع لها بقول أو فعل، بل له أن يتجنّبها في الدنيا ثم حسابه على الله في الآخرة.

١٠٧٨-{قد أفلح مَن تزكّى. وذكر اسم ربّه فصلّى. بل تؤثرون الحياة الدنيا. والآخرة خير وأبقى. إن هذا لفي الصحف الأولى. صحف إبراهيم وموسى.}

أقول: الأمر بذكر اسم الربّ والصلاة وهما من الأمور الكلامية النفسية أو الظاهرية، كما ترى مبني على عوامل طوعية وجدانية عقلية إرادية وليست إكراهية عدوانية. فالذي يصدّق بخبر الفلاح إن ذكر وصلى، والذي يؤثر الآخرة لعلمه بأنها خير وأبقى من الدنيا، والذي يريد اتباع ما في الصحف الأولى لإبراهيم وموسى، فالتصديق والعلم والإرادة والاقتداء، مَن كانت فيه هذه العوامل أو بعضها سيقوم بذلك من عند نفسه. بل التدقيق في الآيات يعطي أنها خبرية وليست أمرية، فالآية لا تأمر أحداً مباشرة بأن يتزكّى ويذكر اسم ربّه ويصلّي، كما قال مثلاً في أوّل السورة "سبح اسم ربّك". إذن، من كل وجه، لا إكراه لأحد لا في قبول التذكرة والتفاعل معها ولا في تجنّبها ورفضها. وانعدام الإكراه علامة الحرية. وهنا انعدم الإكراه في اتباع الأديان وفي الامتثال وتمثيل البيان.

١٠٧٩-{ هل أتاك حديث الغاشية. وجوه يومئذ خاشعة. عاملة ناصبة. تصلى ناراً حامية.تُسقى من عين ءانية. ليس لهم طعام إلا من ضريع. لا يُسمن ولا يُغني من جوع.}

أقول: الغاشية هنا {حديث}. لكن مضمون هذا الحديث وكما أخبرني به أحد الأشخاص يوماً "هو حديث مرعب ومروع وقبيح جدّاً تصوّره خصوصاً للأطفال فإني لا أريد ابني أو ابنتي أن يقرأوا مثل هذا الكلام وتصوير تعذيب الإنسان بهذا الشكل الفظيع، خصوصاً أن القرءآن ينسب مثل هذه الفظاعة للرب الرحيم الرؤوف، فمثل هذا الحديث يشوّه صورة الرب في قلوب أولادي". وما أشبه هذا الكلام. حسناً. بغض النظر عن رفضنا لمثل هذا المنطق وإمكاننا أن نردّ عليه بوجوه، لكن لا يخفى أن لهذا المنطق وجهة لها قيمة ما. والسؤال الآن: افترض أن جمهور الناس وأغلبيتهم في بلد ما قرروا محاربة القرءآن لهذا السبب، وأرادوا حذف وحجب هذه الفقرات من القرءآن بسبب ما تتضمّنه من صور شنيعة في تعذيب الإنسان وكذلك على ما فيه من نسبة هذه الفظائع للرحيم الرحمن، هل من حقّهم ذلك؟ نستطيع إضافة قائمة طويلة من الاعتراضات غير هذه الآيات التي قد يرى فيها الكثير من الناس عبارات مرفوضة عندهم.

أنا موقفي، والذي هو موقف القرءآن كما رأينا حتى الآن بل وهو موقف هذه الآيات نفسها بمجرّد وجودها، هو أن الكلام حرّ ويجب أن لا يتقيّد بقوانين بأي شكل، خصوصاً إن كنت من قبيل الرأي والذوقيات فحينها يكون التقنين أشنع وأقبح وأظلم. فلا الصور الفظيعة التي تتحدّث عن العذاب الجهنمي، ولا الصور "الإباحية" (حسب قول الكثير كما تعلمون) التي تتحدّث عن نعيم أهل الجنّة، ولا غيرهما من آيات القصص ذات الخوارق (الخرافية حسب قول الكثيرين والخطيرة حسب قول آخرين)، ولا آيات الأحكام (الظالمة والجائرة والمتعصّبة حسب قول الكثير من الناس)، لا شئ من ذلك كلّه ولا غيره يجوز لقانون ولو اجتمع على وضع هذا القانون جميع مَن في المجتمع أن يعاقب كاتبه أو ناشره أو المتكلّم به. وكما هو الحال مع معارضي القرءآن، كذلك الحال مع مؤيدي القرءآن، وغير القرءآن يدخل في نفس المجال الواسع. الحرية لكل بيان، وليس فقط للقرءآن. ولن تكون الحرية للقرءآن إلا إن كانت لكل بيان ولا ينبغي لها أن تكون إلا كذلك.

١٠٨٠-{لا تسمع فيها لاغية.}

أقول: سبق وبحثنا بطلان الاستدلال بأحوال أهل الجنّة لإباحة أو تقنين شئ في الدنيا. فلا نعيده. خصوصاً أن النصّ لا يفيد حكماً دنيوياً مباشراً يقينياً يصحّ به نقض الأصل اليقيني لنفاذ مشيئة الإنسان وإرادته التكلّم كما يشاء. فلا داعي لإعادة ذلك، وارجع له في مواضع ذكر اللغو في القرءآن في الجنّة لتجده هناك إن شاء الله.

١٠٨١-{فذكّر إنّما أنت مُذكّر. لست عليهم بمصيطر. إلّا مَن تولّى وكفر. فيعذّبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم. ثم إن علينا حسابهم.}

أقول: تصريح صريح بأن مهمّة النبي هنا هي {فذكّر} وحصر وظيفته في التذكير {إنّما أنت مذكّر}. ثم فصّل ذلك ونفى فقال {لست عليهم بمصيطر}. وهذا نصّ قاطع في نفي السيطرة على الآخرين، التي لا تكون إلا بالإكراه والجبرية والقهر.

قد تقول: لكن يوجد استثناء في الآية بعدها، إذ قال {لست عليهم بمصيطر. إلا مَن تولّى وكفر.} إذن جعل له الصيطرة على مَن تولّى وكفر.

أقول: طالما أنّك قرأت الآية التي بعد نفي الصيطرة، فاقرأ الآية التي بعد الاستثناء حتى تفهم مقصوده. {إلا مَن تولّى وكفر. فيعذّبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم. ثم إن علينا حسابهم}. فالتعذيب تعذيب الله، والمقصود هنا العذاب الأكبر وليس العذاب الأدنى الذي قد يكون من الله حتى في الدنيا، بل ذكر العذاب الأكبر أي الأخروي، فهو عذاب بيد الله وهو الأكبر أي الأخروي كما قال في الآية الأخرى "لنذيقنّهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلّهم يرجعون". ثم أكّد هذا المعنى بذكر إيابهم إلى الله وحسابهم الذي هو عليه تعالى. فليس في الآية أمر للرسول بأن يعذّب أحداً بالعذاب الأكبر أو يحاسبه على تولّيه وكفره. لا النصّ نفسه، ولا المفهوم من السياق، يدلّ على ذلك. هذا جواب. وجواب آخر أنه من غير المعقول بأي شكل أن يكون ذلك هو المقصود لأنه سيجعل العبارات القرءآنية لا معنى لها، تأمل جيّداً. قد قال {فذكّر إنّما أنت مذكّر} وبمجرّد أن حصر وظيفته في التذكير في هذا السياق دلّ بالحصر على إخراج أمور أخرى من مهام النبي، لأن الحصر يعني إثبات شئ ونفي شئ. ثم بيّن المنفي فقال {لست عليهم بمصيطر}. فالذي يُقاتِل الرسول كما سيأتي لاحقاً سيقاتله الرسول، بالتالي إن كان المقصود بالسيطرة هنا القتال والإخضاع بسبب القتال فهذا غير منفي. فلا يبقى إلا الكافر بالرسول الذي لم يقاتله، بمعنى الكفر الديني لا الكفر القتالي، ولذلك قال بعدها {إلا مَن تولّى وكفر} فالتولّي يعني التولّي عن الرسول وعن الدعوة وعن الدين وعن الكتاب، التولّي ليس المواجهة وليس المقاتلة بالتأكيد. وكذلك {وكفر} الذي يأتي بعد التولّي أو معه، فهو كفر بالإيمان والرسالة، وحيث أنه لا إكراه في الدين والله يتولّى هذه الأمور كما رأينا مراراً وجدنا الآيات بعدها تنصّ على ذلك {فيعذّبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم}. فلا معنى لنفي السيطرة إن كان المقصود السيطرة على المؤمنين، لأن نفي السيطرة على المؤمنين أمر ثابت بمجرّد كونهم قد اتبعوا الذكر. فلا يبقى إلا مَن لم يتّبع الذكر، فهؤلاء هم الذين قال له فيهم {لست عليهم بمصيطر}. فأن يأتي بعدها-حسب الاعتراض المفترض هنا والذي سمعت ما يشبهه من شخص قبل فترة-ويبطل ذلك بأن يقول ما معناه لك أن تسيطر عليهم هو لغو وعبث في القول، وخلاصته: لست عليهم بمسيطر بل أنت عليهم مسيطر ! فانظر من أي زاوية شئت، لن تجد في الآيات إكراه أحد على قبول الذكر في الدنيا ولا سلطان للرسول عليهم في الدنيا ما دام موقفهم هو التولّي والكفر حصراً، أي لا عدوان صدر منهم ضدّ الرسول. والله يعاقب مَن يشاء كما يشاء.

دليل آخر، في نفس قوله {فذكّر إنّما أنت مذكّر. لست عليهم بمصيطر} دليل على أن عملية التذكير شئ وعملية الصيطرة شئ آخر منفصل عنها. أي التذكير من حيث هو تذكير منفصل عن الصيطرة. وهذا كاشف بالنصّ على ما سبق أن أشرنا إليه من واقع كون الكلام مع شخص ليس إكراه له على شئ أو بعبارة هذه الاية، التكلّم مع شخص ليس سيطرة عليه وقهر له على الدخول في مضمون الكلام. فلو كان الكلام سيطرة على السامعين، لكان نفس التذكير وهو كلام سيطرة فلما كان ثمّة معنى محقق لنفي {لست عليهم بمصيطر} بعد إثبات {فذكّر}، إذ لكان المعنى حينها: سيطر ولا تسيطر ! فتأمل هذا الموضع فإنّه الأساس الأكبر للحرية الكلامية، أي كون التكليم نفسه لا يخدش حرية أحد ولا يقهرها فيستحقّ الحرية لأنه عمل حر.

١٠٨٢-{ فأمّا الإنسان إذا ما ابتلاه ربّه فأكرمه ونعّمه فيقول "ربّي أكرمنِ". وأمّا إذا ما ابتلاه فقَدَر عليه رزقه فيقول "ربّي أهاننِ". كلّا بل لا تُكرمون اليتيم. ولا تحاَضّون على طعام المسكين. وتأكلون التراث أكلا لمّا. وتحبّون المال حبّا جمّا.}

أقول: قول الإنسان حين ينبع من رؤيته وتفسيره لما يحدث له، الردّ عليه لا يكون بمعاقبته لأنه قال ما يعكس رؤيته وتفسيره، ولكن يكون بكلام يكشف له عن سبب بطلان قوله وقصور رؤيته وتفسيره، أو ما شابه ذلك من أمور تعليمية غير إكراهية. فالله هنا حكى لنا أقوالاً مبنية على رؤية باطلة وتفسير قاصر، (مع ملاحظة أن في هذا وحده دليل على أن مجرّد نقل الخطأ لا يعني نشر الخطأ وإرادة تعميمه أو أن الناس ستقلّده لأنها قرأته أو سمعت به أو لا أقلّ أن هذا لا يعني مسؤولية المتكلّم عن حدوث مثل هذا الأمر السلبي.) ثم ردّ الله على ذلك القول ببيان يكشفه ويقوّمه.

ففي هذه الآيات إذن دليلان. الأوّل، نقل الخطأ بالقول أو حكايته أو التعبير عنه لا يعني نشر الخطأ والقبول بوجوده عملياً. الثاني، الردّ على القول الخاطئ يكون بقول صحيح تصحيحي.

١٠٨٣-{ وجاَء ربّك والمَلَك صفّا صفّاً.}

أقول: كلمة {جاء ربّك} هي من الكلمات التي أثارت ولا زالت تثير خلافات في معناها، ونشأت بسبب وجودها وسعي الناس لفهمها واتخاذ موقف منها فرق متعددة كما هو معلوم، وحدثت ولا زالت تحدث فتن وقلاقل بين هذه الطوائف. أشير بهذا كما أشرت في مواضع أخرى مهمة لمثل هذا الجنس من الآيات، حتى تكون شواهد على جواز قول كلام حتى إن كان سينتج عن وجوده مثل ذلك الاختلاف والتحزّب بل والفتن والقلاقل. وكل عامل مسؤول عن عمله بحسب جنس وقدر عمله. ولا يجوز منع الكلام بحجّة إمكان الاختلاف حوله وانقسام الناس بسبب تفسيره والمواقف منه.

١٠٨٤-{ لقد خلقنا الإنسان في كبد. أيحسب أن لن يقدر عليه أحد. يقول أهلكت مالاً لُبداً. أيحسب أن لم يره أحد. ألم نجعل له عينين. ولساناً وشفتين. وهديناه النجدين.}

أقول: بالرغم من حسبان الإنسان المفروض هنا هو حسبان كفري، إلا أن الله ردّ عليه بكلام وليس بأمر الرسول بمعاقبة هذا الذي يحسب مثل هذه الأمور الكفرية والجاهلية. وهذه طريقة الله في كتابه. فالعقائد الباطلة الردّ عليها يكون بالبيانات الشافية، وليس بالاعتداءات الظالمة.

١٠٨٥-{ثم كان من الذين ءامنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة. أولئك أصحاب الميمنة. والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة. عليهم نار مؤصدة.}

أقول: التواصي بالصبر والمرحمة يظهر بالكلام، لأن التوصية كلمة. وكما ترى، ليس في الآيات إكراه أحد على قول هذه الكلمة وإنما في الآيات وصف لأصحاب الميمنة. هذا من جهة. وفي الجهة المقابلة، حين ذكر أصحاب المشئمة وهم الذين موقفهم من آيات الله هو الكفر، لم يأمر الرسول بالاعتداء عليهم في الدنيا بسبب موقفهم هذا بل ذكر الله خبراً مضمونه أنهم أصحاب المشئمة {عليهم نار مؤصدة} وذلك أمر إلهي وأخروي، وليس أمراً شرعياً كلّف به عباده المسلمين لينوبوا عنه في إيقاعه بأحد من الذين كفروا بآياته. فنجد في هذه الآيات انعدام الإشارة إلى الإكراه البشري سواء في أمر البيان أو أمر الأديان، حتى إن كان البيان صبر ومرحمة وإيمان، وكان أمر الأديان آيات الله ودينه الحق المبين. فما ظنّك بما دون ذلك من ظنون البشر واختراعاتهم.

١٠٨٦-{ونفسٍ وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكّاهاً. وقد خاب مَن دسّاها.}

أقول: فالله أراد أن تختار النفس بين الفجور والتقوى على بصيرة، وذلك بأن تعلم بمصيرها إن تزكّت أو إن تدسّت. أي إن الله لم يلهم النفس تقواها فقط، ثم يعمي عينها عن وجود الفجور، حتى تسلك في طريق التقوى بدون أن تعلم غيره. هذه ليست إرادة الله التكوينية، ولا التشريعية. بل إرادته كما يشهد بذلك النظر في الخلق ذاته أو في قراءة كتابه، هي أن تعرف النفس السبل المختلفة، وتختار من بينها ما تشاء على بيّنة وبصيرة. وبناء على ذلك، كل ما يساهم في هذه الإرادة الإلهية ويصبّ فيها وينبع منها فهو منها ومتّصل بها، وكل ما خالفها فهو معادٍ لها بوجه أو بآخر.

والسؤال الآن: هل تحرير الكلام في المجتمع هو النابع والمتصل بالإرادة الإلهية وطبيعة النفس، أم تقنين الكلام؟

تقنين الكلام خصوصاً في أمور المعرفة والفكر والفسلفة والملل والنحل وما أشبه، مبني على إرادة منع النفس من الاطلاع على ما يراه واضع القانون بأنه باطل وفجور وشرّ وإجرام وخبث وما إلى ذلك من أوصاف السوء المتعلقة بالكلام. ولذلك تتجّه القوانين أوّل ما تتجه إلى منع بعض الناس من إظهار كلام معيّن أمام عموم الناس، أي إرادتهم هي قيادة الجماهير العمياء لوجهة واضع القانون دون سواها، مع السعي المتعمّد لمنع وصول أي معلومة أو فكرة للجمهور تخالف تلك الوجهة والغرض الكامن في القانون. هذا بالنسبة لتقنين الكلام.

تحرير الكلام في المقابل مبني على تجسيد معنى {فألهمها فجورها وتقواها}. ومتفرّع عن أصل {قد أفلح مَن زكّاها. وقد خاب مَن دسّاها.}. لأن الثمرة العملية لذلك التحرير هي ظهور شتّى أنوا ع الأقوال، والدعوة إلى مختلف الأمور. والجدل حول ما هو الشئ الذي يشكّل الفجور وتمييزه عن التقوى، وما هو الذي يمثّل التقوى وتمييزه عن الفجور، والنزا ع بين الناس حول حقائق هذه الكلمات ومدلولاتها والردّ على مَن يصوّر الفجور في صورة التقوى أو التقوى في صورة الفجور أو يلبس الحق بالباطل والباطل بالحق وما أشبه. تحرير الكلام سيؤدي إلى استعمال الحجج والإقنا ع في سبيل بعث الناس للموافقة على غايات وأغراض المتكلّمين، وليس استعمال التعمية والعنف والقهر كما هو حال أعداء تحرير الكلام الذين يريدون بذلك لكلامهم هم فقط أن ينتشر ويوجّه الناس لا غير.

الأمر أمامك، فانظر أيّ الدعوتين تتسق مع إرادة الله التكوينية و إرادته التشريعية. وأمّا نحن فجوابنا معروف، والكتاب كلّه إلى الآن يدلّ على ذلك.

الخلاصة: الحرية الكلامية تجسيد إرادة الله في تسوية النفس الإنسانية، وفي أحكامه الشرعية.

١٠٨٧-{كذّبت ثمود بطغواها. إذ انبعث أشقاها. فقال لهم رسول الله "ناقة الله وسقياها". فكذّبوه فعقروها فدمدم عليهم ربّهم بذنبهم فسوّاها. ولا يخالف عقباها.}

أقول: أوّلاً، رسول الله هنا معارض لما عليه ثمود، بالرغم من أنّه واحد ومعه قليل وهم الأكثرية. وهذا تشريع عملي لأصل المعارضة الدينية في أي أمّة بغضّ النظر عن حسابات الأكثرية والأقلية.

ثانياً، رسول الله هنا استعمل القول، مما يكشف عن أهمّية حماية القول من قوانين الأكثرية كحماية لرسل الله ومن اتبعهم وورثهم في كل زمان ومكان. وأن الرسل هم أحوج الناس إلى هذه الحرية.

ثالثاً، حتى قول رسول الله لم يؤثر في ثمود وأشقاها تأثيراً قهرياً يجعلهم يتبعونه ويصدّقونه. بل {كذّبوه فعقروها} وهذا التكذيب يكشف عن خلوّ القول من قهر السيطرة والجبر وأنه شأن حرّ.

رابعاً، قد يتولّى الله معاقبة قوم في الدنيا بنفسه، {فدمدم عليهم ربّهم بذنبهم}، بالتالي إعراض الرسل والورثة عن أقوامهم المكذّبين المعتدين على أمر الله وشؤونه {ناقة الله وسقياها} لا يعني تهاون الرسل وورثتهم عن أمر الله والجهاد في سبيله ولكن يعني أنهم يتركون أمر الله لله، خصوصاً في المواضع التي لم يقع فيها عدوان عليهم شخصياً بسبب هذه الدعوة إلى الله كما هو حال رسول الله في قصّة ثمود لأن ثمود عقروا الناقة ولم يعقروا رسول الله فتأمل.

١٠٨٨-{إن سعيكم لشتّى.}

أقول: أحكام الناس وقوانينهم وعاداتهم تنبع من تصوّراتهم عن أنفسهم والوجود من حولهم. فالذين يفترضون مثلاً أن الناس يمكن أن يصير سعيهم واحداً سيميلوا إلى إنشاء أحكام تتناسب مع هذه الرؤية، لكن الذين يعلمون أن سعي الناس قطعاً مختلف ومتنوع {لشتّى}، فلا يمكن أن تصدر عنهم نفس الأوهام ولا يمكن أن يسعوا إلى قهر الناس على شئ تأباه طباعهم وذواتهم.

بما أن الله يقول {إن سعيكم لشتّى} فلابد أن تكون الأحكام الأولى بالقبول هي تلك المتناسبة مع هذه الحقيقة. لأن هذا خبر من الله وليس أمراً لأحد بأن يكون سعيه شتّى، كلّا، الله هنا يخبرنا عن حقيقة تكوينية لا مفرّ منها ولا مجال لتغييرها. {إن سعيكم لشتّى}.

سعي الناس شتّى، لكنهم يريدون العيش في مجتمع واحد، والاجتماع يحتاج إلى نوع من الاتفاق حتى يصحّ ولا ينفصل بعضه عن بعض بالعدوان والاحتراب. فما الحل؟ كيف توفّق بين نفوس مختلفة؟ هنا حلول على رأسها الشورى والقضاء والحرية الكلامية. فالشورى تجعل الكل مساهماً في صناعة القوانين والسير العام للمجتمع فيقبل الثمرة لأنه جزء من الشجرة. القضاء يجعل حل النزاعات يكون بالكلام والتحاكم إلى جهة المفترض أنها محايدة. الحرية الكلامية تضمن أن الكل حر وآمن على نفسه أن يقول ما يشاء وإن لم يكن له أن يفعل إلا ما استقرّ عليه الرأي الكلّي المبني على الشورى أو النتيجة النهائية التي استقرّ عليها القضاء، فلا يتقيّد حتى بالشورى والقضاء إذ الشورى قد تنتهي إلى غير رأيه والقضاء قد ينتهي إلى غير مصلحته، فإن لم يبق باب القول له مفتوحاً سيضطر إلى أذية نفسه بالكتم والقمع أو أذية غيره بالخروج الفعلي على المجتمع والسعي لتدميره بشكل أو بآخر ولو من الداخل وفي الخفاء ولو بدرجة ما. حاجة الناس للاجتماع مع حاجتهم للتعبير عن أنفسهم دائماً تجعل الحرية الكلامية هي الوسيلة المثلى والوحيدة للتوفيق قدر الإمكان بين هاتين الحاجتين. فيستطيع كل واحد أن يعبّر عن سعيه المختلف عن سعي غيره دائماً، ويسعى لكسب غيره إلى صفّه في الأمور التي تحتاج إلى كثرة عددية لتحقيقها. فلا يقمع إنسان نفسه وفرديته وسعيه المختلف الناتج عن ذلك بسبب وجوده حول غيره من الناس، والأصل الأكبر لعداوات الناس في المجتمع الواحد يرجع إلى شعورهم بأنه لا طريق لتغيير ما عليه الآخرين إلا بالعنف وهم عاجزين عن ذلك فيحقدون ويغضبون ويكرهون ويتعصّبون ثم يجرمون ويظلمون إن استطاعوا، كما حصل ولا يزال يحصل في كل مكان بدرجة أو بأخرى في أي مجتمع لا يستطيع الناس فيه الكلام بأمان عن سعيهم وأغراضهم المختلفة عن سعي وأغراض غيرهم.

حقيقة {إن سعيكم لشتّى} مع حاجة العيش المشترك في مجتمع، تؤدي إلى تناقض حادّ لا يخفف منه بأكبر قدر ممكن في هذا العالَم إلا ضمان المجتمع لحرية الكلام. فحتى لو حصل إجبار على فعل، على الأقلّ يبقى باب القول مفتوحاً، فتتنفس الروح ولو قليلاً بدلاً من أن تنضغط فتنفجر.

١٠٨٩-{فأنذرتكم ناراً تلظّى. لا يصلاها إلا الأشقى. الذي كذّب وتولّى.}

أقول: التكذيب قد يظهر بالقول، والتولّى عمل شخصي لا يتعدّى على الآخرين. فكلاهما داخل في أصل الحرية الفردية، ولذلك تجد الإنذار أخروي وإلهي، والعقوبة بيد الله تعالى على اتخاذ هذا الموقف. فالإنسان حرّ في قبال الناس، عبد في قبال الله. وإن كان حرّا في إنكار عبوديته لله، لكنّه سيعلم

حقيقتها في الآخرة. والذي يهمّنا هنا أن الله لم يشرع في الدنيا لرسوله ولا لغيره أن يعتدي على مَن كذّب وتولّى.

ثم حتى إنذار الله نفسه في كلامه لا يُحدث أثرا قهرياً لأحد ليصدقه ويتبعه، بدليل كل الذين سمعوا أو قرأوا هذا الإنذار ومع ذلك بقوا على تكذيبهم وتولّيهم. فإن كان كلام الله ليست له سيطرة على أحد بالجبر، فمن باب أولى أن لا يكون لأي كلام آخر تلك السيطرة الذاتية القهرية.

١٠٩٠-{ وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.}

أقول: نعمة ربّك هنا وإن كانت عامّة يدخل فيها أمور كثيرة، لكن أهم ما يدخل فيها القرءآن نفسه، كما قال في أوّل القلم "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون". وأمره بالتحديث بنعمة ربّه لأن نعمة ربّه حديث "فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون.". إذن، هو مأمور بالتحدّث بنعمة ربّه التي على رأسها القرءآن وهو كلام. أي هو مأمور بإظهار هذا الكلام ونشره. ومثل هذا التكليف لا يمكن القيام به إذا فرضنا وجود حظر اجتماعي وقانوني على على النوع من الحديث، كما نجد بلداناً تعاقب مَن يتحدّث عن الله لأنها ملحدة شيوعية، أو بلداناً عاقبت المسلمين على تعلّم العربية وقراءة القرءآن ولو في السرّ كما في الاستعمار القريب والقديم في بعض البلدان التي كانت ذات أغلبية مسلمة. فهذا أمر وقع ولا يزال يقع ويمكن تصوّر وقوعه بسهولة في حال لم يكن البيان والأديان خارج نطاق القوانين. لأن التحديث عملية كلام، والتحديث بنعمة ربّك شأن ديني يرجع إلى وصف الأشياء وسببها ورؤية وجودية خاصّة لها أبعاد فوق طبيعية وغيبية. إذن، {وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث} تحتاج لتفعيلها بسلام إلى حرية تكلّم وتديّن، لا أقلّ للمسلمين ! ثم فوق ذلك التحديث لا يكون إلا بين أكثر من شخص، أي شخص سيتكلّم مع شخص آخر أو أكثر، سواء في السرّ أو العلن. بالتالي سيحصل تجمّع ما بين النبي الذي يتحدّث والشخص الذي يتحدّث إليه بنعمة ربّه، القرءآن وغيره. ولذلك الاجتماع أيضاً متضمّن في هذه الآية. والنبي هنا حين يصف الشئ بأنه نعمة ربّه لا يأخذ صلاحية هذا الوصف أو جوازه وإذنه من غير قلبه وضميره. كل هذا يشير إلى أهمّية الحرية لتحقيق الأمر الذي تدلّ عليه الآية. ومع انضمام مبدأ الإنصاف، يكون السعي لتحقيق هذه الحرية وضمانها لك ولغيرك.

١٠٩١-{ووضعنا عنك وزرك.}

أقول: في أي مسألة متعلّقة بالطريقة أو الشريعة، يوجد دليل مباشر ودليل غير مباشر. الدليل المباشر كالنظر في آية "أقيموا الصلوة" حين تدرس موضوع الصلاة أو تنظر في آية "فطلّقوهن لعدّتهن" حين تبحث في مسائل باب الطلاق. لكن الدليل غير المباشر مبني على اللوازم والمقتضيات والقواعد والافتراضات. طبيعة الكلام عموماً أنه ليس عناصر مستقلّة بذاتها منفصلة عن كل شئ، لأنه لا توجد فكرة قائمة وحدها لا تتصل بشئ ولا يتّصل بها شئ، بل كل فكرة متّصلة بكل فكرة أخرى كما أن كل نقطة في الشبكة متّصلة بكل نقطة أخرى وإن بَعُد الاتصال بين الفكرتين. كذلك كل كلام لأنه يعبّر عن فكرة ما فإنّه يعبّر أيضاً عن أفكار كثيرة، فيلزم عنه أشياء كما أنك إذا درست موضوع القصاص فقد تستدلّ منه بطريق غير مباشر أن الشريعة لا تبالي بمشاعر أحباب المقتول قصاصاً لأن قتل إنسان يلزم عنه عادة وجود أحباب له يكرهون قتله ولو عدلاً، ثم هذه الحقيقة قد تفتح لك باباً آخراً وهو العلاقة بين مشاعر الإنسان وقيمه إذ اللامبالاة بالعدل حين يقع عليك وتفضيلك راحة نفسك عليه يكشف عن حقيقة نفسية مهمة، ثم هذا الأمر يفتح لك باباً آخراً وهو مصدر قيم الإنسان ومشاعره وعواطفه ووجود تراتبية في الأولوية والقوّة بينها، وهلمّ جرّاً، فما بدأت كمسألة جنائية انتهى بمسألة نفسانية وأخلاقية وفلسفية بل وإلهية إذا تعمّقت في الأمر ومشت وراء الفكرة في أبعادها وزوايا المختلفة. ونفس الشئ كل كلام له قواعد يقوم عليها، وافتراضات عن الوجود يفترضها ولو كانت افتراضاته باطلة المهم أن له افتراضات، من قبيل {ووضعنا عنك وزرك} التي تفترض أن الوزر شئ يمكن أن يوضع من الأساس بالرغم من أنه واقعة مضت كم قبيل الذنوب التي يرتكبها الإنسان في زمن مضى، فالقول بغفران الذنوب يفترض نوع من أنواع تبديل الماضي والرجوع بالزمن أو التأثير في المعدوم زمنياً ويفترض قبل ذلك بقاء المعدوم مادّياً في نحو آخر من أنحاء الوجود وإلّا لا معنى لوجود الذنب من الأساس طالما أنه حادثة مضت والماضي معدوم في الطبيعة. الخلاصة، الكلام ليس نقطة مطلقة قائمة في العدم، لكنّه قطرة في بحر مشحون بالقطرات أو ثمرة لها شجرة أو شجرة لها ثمرة.

من هذا المنطلق استدللنا في هذا الكتاب بكثير من الآيات على مسألة الكلام وحريته، قد يراها الكثير من الناس اعتسافاً للأدلّة ومبالغة في نصرة الفكرة بأي شئ كيفما اتفّق. ولذلك سعينا لذكر السلسلة التي تربط الآية بالمسألة. فكان هذا النوع من الاستدلال إعمالاً لفكرة الدليل غير المباشر. وهذا ليس من اختراعاتنا، أقصد هذا النوع من الاستدلال، فقد قام به فقهاء من القرون الأولى ويُدرك ذلك من ينظر في كتب الاستدلال الشرعية والطرقية. فالقرءآن أوسع من القانون المجرّد المباشر، موضوع وحكمه، موضوع وحكمه. كلّا. بل هو مواضيع كثيرة، وعلل وأفكار وأسس، ورؤية وجودية شاملة ومفصّلة.

وعليه، إذا نظرنا إلى آية مثل {ووضعنا عنك وزرك}. فإني أجد فيها دليلاً غير مباشر يفيد في مسألة حرية الكلام من بعض جوانبها، وليس كل دليل ذكرناه مباشر أو غير مباشر يكشف جميع جوانب المسألة فإن طريقة القرءآن في البيان ليست كذلك بل حتى المواريث لم يجمعها في موضع واحد حتى ذكر بعضها في أوّل سورة ثم أفرد بعضها في آية في خاتمة السورة، وهكذا في كل موضوع، لا يوجد موضوع علمي أو عملي بيانه كلّه في سورة واحدة أو موضع واحد، ولذلك هو سور كثيرة ويعرف ذلك كل من اشتغل ولو بشئ من قراءته. فمثلاً، آية وضع الوزر، حين يدّعي شخص أن وزره موضوع، وكما في آية أخرى أن ذنبه "ما تقدّم وما تأخر" منه مغفور، فإن مثل هذه الدعاوى بالنسبة لغير المؤمن تظهر

كأنّها إباحية وتبرير لكل أهواء ونزوات النفس البشرية الميّالة للعدوان والظلم واستباحة الآخرين، كما قيل مثلاً بين الإسلاميين أنفسهم أن المذاهب القائلة بالجبر الإلهي تبرر الظلم لأنها تنسبه لله بينما المذاهب القائلة بالاختيار البشري في الأفعال تجد عادة أصحابها أكثر مسؤولية وميلاً للعدل ويشيع حسّ المسؤولية عن الأفعال وآثارها أكثر بينهم، كذلك الحال هنا حين يرى الشخص أن وزه موضوع وذنبه الماضي والمستقبل مغفور فإن الذي لا يفهم أبعاد وحقائق هذا الأمر قد يفهم منه فتحاً للإباحية وتبريراً للمظالم والنزوات الشخصية. هذه الخطوة من الاستدلال مبنية على تفاصيل مقبولة في النظر عموماً والنظر القرءآني أيضاً. لأن الاستشهاد بالوقائع وما يحدث فعلياً هو طريقة العقلاء وطريقة القرءآن أيضاً كما هو واضح من قصصه وأمثاله. والعنصر الآخر الذي هو مراعاة احتمالات النص وما يمكن فهمه يدخل في مسألة الكلام في المجتمع، لأن أنصار تقنين البيان يبيحون لأنفسهم معاقبة أشخاص بسبب كلام يحتمل فهمه بنحو لا يرضونه أو يسئ للمجتمع في نظرهم، وعلى هذه القاعدة الذي ينشر أن وزره موضوع وذنبه مغفور قد يُعتَبَر فاتحاً لنفسه باب كسر القيود القانونية وتجاوز الحدود الأخلاقية، وقد قالوا مثل ذلك فعلاً أقصد في الإسلاميين من قال ولا يزال يقول بذلك وذلك حين يعترضون على ما قال أو ظنّوا أنه قال به بعض المتصوفة ممن يرى "سقوط التكاليف" عن العارف الواصل إلى الله، فإنّهم فهموا من هذه العبارة أن هذا الشيخ أو ذاك يبيح لنفسه كل شئ الآن وسيرتكب أسوأ ما في التكاليف الشرعية لأنه قال بسقوطها وأشاع عنه مريديه بأنه قال بسقوط التكليف عنه، ولم يفسّروا ذلك-على فرض ثبوته-بالتفسير الأحسن وهو أن مشقّة التكاليف الشرعية تسقط عنه وليس نفس التكاليف لأنه صار يرى مصدرها يقيناً وحكمتها عياناً فتصدر عن قلبه وليس كأوامر فُرِضت عليه تقليداً من خارجه، كلّا لم ينظروا من هذه الزاوية مع أنها احتمال في فهم تلك المقالة، بل نظروا من زاوية الخبث والسوء والاحتمال الأسوأ للمقالة وهو الإباحية. نفس هذا النظر يصحّ في مقالة وضع الوزر وغفران حتى الذنوب المتأخرة. وبناء على ذلك، إن كان يجوز معاقبة شخص على كلام يُفهَم منه أو يحتمل أن يُفهَم منه الإباحية السلوكية لأن الشخص لا يعتقد بإلزامها له من حيث أن آثارها النفسية بالنسبة له في حكم العدم، فلابد من إعمال هذه القاعدة على نصّ الآيات القرءآنية أيضاً وحينها سنجد أن رسولنا سيكون من المُحاكمين، وأي قانون يؤدي إلى إدانة الرسول هو قانون ظالم، وكذلك الحال في ذلك القانون المتعلّق بالتعبير.

فكما ترى، الآية حين تتصل بنقاط أخرى كل واحدة منها لها قوّتها الخاصة، تؤدي في النتيجة إلى فائدة في فهم مسألة ما. وإن كان في مثل هذا الاستدلال لابد من تحليل النقاط المشاركة في النتيجة النهائية، والنظر في قوّتها كل واحدة على حدتها، ثم تنبني القوّة النهائية للدليل بحسب قوّة نقاطه مجتمعة وهي متصلة. فالنقاط والروابط بينها من المهمات في الاستدلال غير المباشر.

١٠٩٢-{فإن مع العسر يسراً. إن مع العسر يُسراً.}

أقول: استدلال غير مباشر.

النقطة الأولى، العسر يرمز إلى كل حادثة سلبية، والكلام السلبي من الحوادث. كذلك اليسر يرمز إلى كل حادثة إيجابية، والكلام الإيجابي من الحوادث. وتفسير الرمزية هو أن العسر واليسر عبارات عامّة لم تحصر المقصود بهما في مظهر معين. فكما أن مضايقات الأعداء مثلاً للمؤمنين تُعتَبر من العسر، وهذه المضايقات نوع من الأذية النفسية أو البدنية، أي نوع من الاتصال بين شئ وشئ، كذلك الحال في الكلام فإنّه اتصال بين شئ وشئ، وقد يكون بالنسبة للسامع أو القارئ عسراً أو يسراً، أي

قبيحاً أو حسناً، جهلاً أو علماً. فلا يوجد شئ يجعلنا نحكم على نوع من الحوادث الكونية بأنّه داخل تحت العسر واليسر، إلا ويمكن بنفس المنطق أن نُدخل الكلام تحت العسر واليسر.

النقطة الثانية، الآية حكمت بأن {مع العسر يسراً} وأكّدت ذلك. و{مع} تعني المعية، وليس البعدية كما جاء في آية أخرى "سيجعل الله بعد عسر يسراً". فهنا فرق بين الصيغتين يؤدي إلى فرق بين الدلالتين. لأن اختلاف المبنى مهما كان طفيفاً رقيقاً يؤدي إلى اختلاف المعنى مهما كان لطيفاً دقيقاً، خصوصاً في كلام الحكيم اللطيف تعالى. فإذا كان الاختلاف في حرف مهمّ مثل {مع} أو {بعد} كان الاختلاف أظهر وأجلى. ويظهر ذلك بمثال: مع المرض صحّة، بعد المرض صحّة. إذا قلنا "مع المرض صحّة" فنحن نشير إلى شئ يصاحب المرض أثناء وجود المرض. لكن "بعد المرض صحّة" تعني أنه بعد زوال المرض ستأتي الصحة، كما أن الليل يأتي بعد النهار. فالمعية اتصال بين شيئين الآن، البعدية تفترض انفصال شئ عن شئ أو إتيان شئ بعد شئ. ويدقّ تفسير المعية في الأضداد. لأننا اعتدنا-وهنا قاعدة مهمة في هذا الاستدلال-أن ننظر للأضداد كأشياء لا تجتمع في آن واحد، فالمريض مريض غير صحيح، والصحيح صحيح غير مريض. النهار نهار وليس ليلاً، والليل ليل ليس نهاراً. هذا التفكير الثنائى الذي يحصر الوجود في شئ أو لاشئ، واحد أو صفر، يمين أو شمال، هو تفكير شائع. وهذا واحد من أسباب تأكيد {فإن مع العسر يُسراً. إن مع العُسر يسراً}. لأن الإنسان يميل عادة بسبب عينه المادّية إلى رؤية العسر فقط أو اليسر فقط، ولا يرى اجتماع الأضداد، ويصل بعض الناس بهذا حتى إلى الله تعالى فلا يفهم معنى أن يجمع الله بين الأضداد في ذاته وأسمائه، فهو "الأوّل والآخر" وهو "الظاهر والباطن"، وهو "المعزّ والمذلّ". إذن، معية العسر لليسر تعني وجود العسر الآن ووجود اليسر في الآن نفسه.

النقطة الثالثة، أنصار تقنين البيان يبنون عادة وصفهم للكلام على الثنائية المنفصلة. فالكلام إمّا خير وإمّا شر، والكلام الذي هو خير لا شرّ فيه، والكلام الذي هو شرّ لا خير فيه. الكلام إمّا موافق للعقيدة وإمّا مخالف للعقيدة والكلام الموافق لا يخالف من أي وجه، والكلام المخالف لا يوافق ولا يفيد العقيدة من أي وجه. وهلمّ جرّاً. بعد هذا التقسيم يأتي الحكم. فالكلام الذي هو خير يجوز قوله وصاحبه في أمان من سطوة الحكام. والكلام الذي هو شر لا يجوز قوله وصاحبه معرّض لعقوبة الحكام. فالعقوبة مبنية على رؤية مخصوصة. وهذه الرؤية تناقض الرؤية التي تقدّمها آية {فإن مع العسر يسراً.} بالمعنى السابق لها. ومن هنا يأتي ردّنا على هذه الزاوية من تبرير القوانين التي تعاقب التبيين.

ردّنا هو التالي:

أوّلاً، لا يوجد كلام موصوف بشئ سلبي إلا وهو موصوف بشئ إيجابي في نفس الوقت.

ثانياً، وصف الكلام بأنّه سلبي خالص أو سلبيته غالبة راجع إلى القارئ وليس إلى الكلام نفسه.

ثالثاً، بما أن القارئ قادر على تغيير موقفه الذاتي من الكلام وكيفية تعامله معه حتى يصير في حقّه إيجابياً بدلاً من أن يكون سلبياً، فمسؤولية تغيير المواقف تقع على عاتق القارئ والسامع وليس على الكاتب والمتكلّم.

الدليل على أنّ الفكرة الأولى هو القرءآن نفسه، فضلاً عن غيره. فهل يوجد سلبية في نظر المؤمنين أكثر من كلام يسبّ ربّهم ونبيّهم وإيمانهم وأركان دينهم، لا يوجد من منطلق الإيمان أسوأ من ذلك. فإذا كان القرءآن نفسه ينقل هذا النوع من الكلام، كان ذلك بحد ذاته دليلاً على وجود منفعة ما في وجود والحفاظ على وجود مثل هذا الكلام. الآن ما هي المنفعة تلك قضية أخرى، لكن نحن نتكلّم عن تبرير

وجود الكلام وليس عن ثمرة وجود الكلام وكيفية التعامل معه. مثلاً، "إن الله فقير". هذه الجملة لو قالها شخص في وسط مسجد أو سوق يضجّ بالمعتقدين المتهورين، قد يعتدون بل يقتلون صاحبها، بحجّة أنها شرّ لا خير فيه وسلبية لا إيجابية فيها أو بلسان الآية هنا هي كلمة عسر ليس معها يسر. فإن كان موقفهم الفكري هذا مبرراً، فما بال القرءان يحكيها ويعرّض أعين وآذان المؤمنين صغاراً وكباراً، نساءً ورجالاً، سذّج وفقهاء، لها؟ لا يستطيع صاحب الرؤية الضدّية للكلام أن يفسّر ذلك. اللهم إلا أن يكسر حدود رؤيته ويدخل في رؤية الآية فيقول مثلاً "إن الله حكاه حتى ينقضه ويردّ عليه، أو حتى يظهر لنا خبث اليهود وسوء اعتقادهم حتى لا نقلّدهم، أو غير ذلك من الفوائد". حينها نقول: لا ننازعكم الآن، فقد دخلتم فيما ندعوكم إليه. فبذلك يخرج الكلام عن كونه صفة دون ضدّها. ومن هنا ندخل في الدليل على الفكرة الثانية، فإن انقلاب الكلام من صفة إلى صفة لم يرجع إلى تغيّر في نفس الكلام، بل إلى عقل القارئ، القارئ غيّر وجهة نظره واعتبر الأمر من زوايا متعددة فتغيّر موقفه فتغيّر تأثّره بالكلام. "إن الله فقير" لم تتغيّر حروفها ولا شكلها. الذي تغيّر أن موقفاً منها جعلها سلبية تحكي أسوأ كلمة يمكن أن يقولها إنسان، لكن موقف مختلف جعلها نفسها تكشف عن الحكمة وتقوية الإيمان وتعززه. فإذا كان أثر الكلام يعتمد على القارئ، فمن الظلم إذن التعدّي على الكلام ومن الظلم الأكبر التعدّي على المتكلّم الذي قال الكلمة وانفصلت عنه وانتهت علاقته الجوهرية بها من حيث وجودها في كتاب مستقلّ وجوده عنه أو لفظة دخلت في قلوب الآخرين وصارت من ممتلكات ذواتهم هم يتصرّفون بها كما يشاؤون. ومن هنا نصل إلى الدليل الثالث، فمسؤولية التأثر بالكلام راجعة إلى المتلقّي وليست على المُلقي، والكلام هنا ينفصل عن الفعل القهري العدواني الذي يسلب المفعول به هذا الاختيار والقدرة على تحويل ذات الفعل. الطعنة طعنة ، الذبح ذبح، السرقة سرقة، لكن الكلمة ليست صفة أو ضدّها بل هي شئ يحتمل التجلّي في الشئ وضدّه، فالكلمة نفسها بل القرءآن نفسه هو بالنسبة لفريق "شفاء ورحمة" ولفريق آخر "ليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربّك طغياناً وكفراً". فالكلام واحد، لكنّه أعطى أثر الشفاء والرحمة والهداية والنور والعلم وازداد الإيمان وأعطى أيضاً في نفس الوقت أثر الظلمة والظلم والخسران وازدياد الطغيان. بعبارة أخرى، {إن مع العسر يسراً}. فإن كان وجه العسر يبرر تقنين الكلمة، فإن وجه اليسر يبرر تحرير الكلمة، وبما أن القانون قهر من الخارج ينفرض على الجميع (في الحالة المثالية طبعاً وليس واقع المجتمعات الطبقية) ومثل هذا الفرض يسلب الاختيار الفردي والمسؤولية الشخصية ويجعل المسؤولية على عاتق غير المسؤول ويسلبها من الشخص المسؤول والمفترض أن يكون مسؤولاً، فالنتيجة أن هذا القانون ظلم، ليس ظلم فقط للمتكلّم بل حتى للقارئ والسامع وهو في أحسن الأحوال وأجمل الأمثال (التي لا يستحقّها قطعاً) يشبه والد يعطي طفله حلويات بقدر ما يشتهي ظنّاً منه أن في هذا خير للطفل والطفل يظنّ أن والده يفعل معه الخير المحض وإذا به يندم حين تهجم عليه الأمراض ويعاني وحيداً فريداً. حرية الكلمة تؤدي إلى المسؤولية الفردية، والمسؤولية الفردية قوّة للمجتمعات الإنسانية.

١٠٩٣-{فإذا فرغتَ فانصب. وإلى ربّك فارغب.}

أقول: على اعتبار أن {فانصب} و {فارغب} تحتمل عملاً كلامياً، من حيث أنها تشير إلى الصلاة والدعاء في بعض مجاليها الكبرى، فإن الآية تصير آمرة بالتكلّم. والأمر بالتكلّم إن كان إكراهياً بشرياً يؤدي إلى كسر حرية الكلام في المجتمع، وإن كان طوعياً وجدانياً يؤدي إلى تدعيم حرية الكلام في المجتمع ولو من هذا الوجه وفي هذا المجال الخاص، ونحن نريد بيان أكبر عدد ممكن من المجالات الكلامية وليس بعضها فقط. وبناء على ذلك نشير إلى أن الأمر في الآيتين هنا طوعي وجداني، إذ

السورة كلّها أخبار حتى هاتين الآيتين، وفرّع الأمر على ما سبق بالفاء من قوله {فإذا}. فالفاء هنا ومجمل السورة يكشف عن كون القيام بالأمر مبني على علم وإيمان وقناعة ذاتية، لا إكراه بشري. وهو المطلوب إثباته لتثبيت الحرية الكلامية.

١٠٩٤-{ فما يُكذِّبك بعدُ بالدين. أليس الله بأحكم الحاكمين.}

أقول: ليس في هذه السورة أيّ أمر شرعي وإنّما هي سورة أخبار وأفكار وعلوم. فمن هذا الوجه لا نجد فيها ما يعارض العمل بحرية الكلمة.

ولكن من باب الأدلّة غير المباشرة، نجد الله يقول للنبي {فما يكذّبك بعد بالدين}. نصّ الآية خطاب للنبي، لأنّه المُخاطَب بالقرءآن عموماً وخصوصاً في مثل هذه الموارد التي لا يوجد فيها نداء وذكر لغير النبي، وكاف الخطاب في {يكذّبك} موجّهة إلى شخص ما. لكن يوجد احتمال آخر ولعلّه الأقوى وذلك بأخذ السورة بكلّيتها وإرجاع الضمير على المذكور فيها. والمذكور في السورة هو الإنسان. وهي سورة تتحدّث عن الإنسان، اسم جنس. ثم تشير إلى الناس الذين هم مظاهر الإنسانية، ولذلك نجد الخطاب يتحوّل من المفرد إلى الجمع في {لقد خلقنا الإنسان..ثم رددناه..إلا الذين ءآمنوا} فالكلام عن خلق الإنسان وردّه ثم استثنى الذين ءآمنوا، أي تكلّم عن فرد ثم استثنى جمعاً، ولولا أن الجمع مندرج في الفرد لما كان لهذا الاستثناء معنى ظاهراً. ويحتمل أن يكون الإنسان هو آدم، والاستثناء يشير إلى بني ءآدم، وهي نفس طريقة الآية الأخرى التي انتقل فيها من جمع إلى مفرد عكس هذه الآية حين قال "لقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" لاحظ خلق جمع وصوّر جمع ثم ذكر آدم الفرد. إذن، الجمع مندرج في الفرد، والفرد مندرج في الجمع. وهذا يشير إلى الوحدة النفسية للإنسانية. فالناس كلّهم مثل إنسان واحد، والإنسان الواحد الكلّي ظاهر في جميع الناس. ومن هنا قيل "من أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً" و "مَن قتل نفساً فكأنّما قتل الناس جميعاً". فهذه التعبيرات ليست من قبيل الفضائل التسويقية لحثّ الناس لشئ أو تبغيض شئ إليهم بأي كلام كيفما اتفق، بل هي حقائق وجودية. وبناء على هذا المعنى، يكون الخطاب في {فما يُكذِّبك بعدُ بالدّين} خطاب للإنسان، كل إنسان، وأي إنسان. الاحتمال الثالث وهو ما أشار إليه البعض تفادياً لنسبة التكذيب في الآية للنبي أو حتى إمكانية صدور تكذيب من النبي، فحملوا الآية على بقية الناس سوى النبي من باب "إيّاك أعني واسمعي يا جارة" ولا أدري ما علاقة الجارة في كتاب رب العالمين، لكن على أية حال هكذا قالوا. فنخلص إلى واحدة من ثلاثة احتمالات في معنى الكاف من {يكذّبك} : الأوّل الإنسان بشكل عام، الثاني النبي بشكل خاص، الثالث عموم الناس مما سوى النبي.

حسناً، ما فائدة هذا الأمر في مسألة حرية الكلام؟ الجواب: فائدة كبرى. لأن الآية بل السورة تكشف عن كيفية تعامل الله مع قضية التكذيب بالدين. والآية تبيّن أن التكذيب بالدين أمر يتم علاجه بالعلم والبيان، على نفس نسق الآيات القرءآنية جميعها إلى الآن، أي معالجة التكذيب بالكلام وليس بالعنف.

فإذا حملنا الكاف على الإنسان بشكل عام أو الناس ما عدا النبي، كان المعنى أنه أسوة بطريقة الله في القرءآن ومضمون الآية، علينا أن نتعامل مع التكذيب بالدين بالكلام وبيان الحقائق الكفيلة بقطع الباعث على هذا التكذيب.

وإذا حملنا الكاف على النبي، كان المعنى أكبر، لأنه إذا كان النبي نفسه يحتمل منه أن يكذّب بالدين، ولو لم يتحقق الاحتمال، ولكن مجرّد وجود هذه الاحتمالية فيه حتى أن الله أنزل عليه سورة كاملة لقطع أي داع مهما دقّ للتكذيب بالدين، أقول إذا كان النبي هذا حاله فمن باب أولى أن نعذر بقية الناس حين يكذّبون بالدين أو لا أقلّ يجدون صعوبات كبرى في تقبّله والتعامل معه. ثم كما أن الله عامل

احتمالية تكذيب النبي بالدين-بحسب هذا الاحتمال-بالبيان وكشف حقائق وجودية معيّنة، فكذلك ينبغي أن يكون التعامل مع مَن هم أقلّ من النبي في درجة العلم والتقوى والصدق وما أشبه إذ "الله أعلم حيث يجعل رسالته".

فعلى الاحتمالين، تكون هذه السورة قاعدة من القواعد المستعملة في باب الكلام من الشريعة.

١٠٩٥-{ اقرأ باسم ربّك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربّك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم.}

أقول: في هذه الآيات أهمّية القراءة والكتابة والعلم عموماً.

أمّا القراءة، فقد قال {اقرأ..اقرأ} مرّتان. لكن لم يحدد موضوع القراءة ولم يحدد كتاباً معيّناً. نعم، تكلّم عن كيفية القراءة وأسبابها ونتائجها، لكن لم يتكلّم عن المقروء ويحدده مع أننا نعلم بالبداهة أنه لا توجد قراءة بدون وجود مقروء، كما أنه لا توجد كتابة بدون مكتوب، ولا قتل بدون مقتول، أي لا فعل بدون مفعول. فما سرّ عدم تحديد المقروء؟ السرّ في نفس الأمر. الأمر جاء مطلقاً، لأن المقروء مطلق. أي كل مقروء يستحقّ القراءة، بلا قيد أو شرط. فمن حيث الحكم الأصلي، كل مقروء موضوع صحيح وشرعي للقراءة. {اقرأ} تعني اقرأ أي شئ وكل شئ. وكما أن النصّ لم يقيّد المقروء بشئ دون غيره، فلا يجوز لأحد تحريم أي مقروء من وقوع القراءة عليه. ولا يجوز منع قراءة أي شئ قابل للقراءة.

بناء على ارتباط الخبر بالأمر في القرءآن وكون الأمر يجد مبرره وعلّته ومقصده في الخبر بحكم عقل الله بينهما، فلننظر في الخبر في هذه الآيات. {اقرأ باسم ربّك الذي خلق..اقرأ} هذه أوامر. لكن السؤال، لماذا نقرأ؟ الجواب الأوّل هو {خلق الإنسان من علق}. ما معنى ذلك وما علاقة هذا بذاك؟ حين أرجع الله الأمر بالقراءة إلى خلقة الإنسان من علق، فهذا يعني أوّلاً أن القراءة عمل مرتبط بنفس جوهر الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث هو مؤمن أو كافر، أبيض أو أسود، كبير أو صغير، ذكر أو أنثى، ولا أي قيد آخر على الإنسانية. بل نفس كون الإنسان إنساناً هو مبرر كونه قارئاً. لكن الأمر أعمق من ذلك. فإنه قال {خلق الإنسان من عَلَق}. وكلمة {عَلَق} تشير إلى أمرين، الأوّل هو العلقة التي هي طور من أطوار تكوين الجنين أي نطفة ثم مضغة ثم علقة كما جاء في القرءآن. الثاني هو العلق بمعنى الشئ النفيس والثمين والغالي. وكلاهما حق لأنه احتمال صحيح وإشارة مبنية على العربية. بيان ذلك: كما أن جسم الإنسان يمرّ بطور هو طور العلقة حين يكون جنيناً وهو مأخوذ من التعلّق بجدار الرحم لعدم قدرته على الاستقلال بعد، كذلك نفس الإنسان التي هي في تعلّق دائماً بأنوار الرحمة الإلهية المتمثّلة في الكلمة الربانية الكونية والكتابية تتعلّق بها وتستمدّ منها بالقراءة. فالإنسان يقرأ لينمو كما أن الجنين يتعلّق في الرحم لينمو. أي الرابطة مبنية على الموازنة بين النفس والجسد، وكون الجسد مثال النفس، وهو الأساس الذي بُنيت عليه الأمثال المضروبة وقاعدة ضرب الأمثال بشكل عام. هذا بالنسبة لاحتمال {من علق} الأوّل. الاحتمال الثاني هو {من علق} أي خلق الإنسان من شئ نفيس، والمقصود بالعلق هنا هو الروح. لأن الإنسان مخلوق أيضاً من الروح بحكم "ونفخت فيه من روحي". فمثال العلقة مأخوذ من الجانب الطيني للإنسان، ومثال العلق النفيس مأخوذ من الجانب الروحي للإنسان. ومعنى ذلك أن نفاسة الروح وعظمة النور الإلهي الذي يشعّ في نفس الإنسان، هذا الروح غذاؤه يكون بالقراءة. أي القراءة غذاء الروح وقوّة العقل العلوي للإنسان. فالقراءة ضرورة روحية كما أن الأطعمة ضرورة جسمانية. ولذلك قرن بين العلم والجسم في قوله عن طالوت "وزاده بسطة في العلم والجسم". النتيجة: القراءة ضرورية وأساسية في حياة كل إنسان حتى تتكامل خلقته النفسية.

ينبني على تلك النتيجة بالنسبة لمسألة الكلام: أوّلاً، لزوم مراعاة الناس كلّهم لحرية القراءة وعدم تقييد أي شخص لهم فيها إلا اللهم ما يناسبهم هم فكل واحد يختار لنفسه ما يريد قراءه ويجد نموّه

فيه. فبما أن الأمر بالقراءة جاء مطلقاً لم يحدد المقروء، فينبغي على الناس إبقاء هذا الأمر مطلقاً ولا يعطوا لأحد سلطة أو صلاحية تقييد المقروءات أيّا كانت.

ثانياً، بما أن القراءة عمل ضروري وجوهري للإنسان من حيث هو إنسان، فهذا يعني أنه على الناس الاهتمام بانتاج جميع الناس بشكل عام، وعليهم عدم التمييز بين الناس على أي أساس ديني أو عنصري أو ما كان لأن القراءة متعلّقة بجوهر الإنسانية. كلّما ازدادت أهمّية الشئ للإنسان، كلّما كان الأولى به أن لا يعطي أحداً من الناس ولا يفوّضه في اختياره له بل عليه اختيار ما يشاء لنفسه. إذا كان الناس عادة يرفضون اتخاذ القرارات المتعلّقة بأزواجهم وأولادهم لغيرهم خصوصاً في الأمور التي ترجع إلى خصوصياتهم وما يمسّ كرامتهم، فمن باب أولى أن لا يعطوا صلاحية ولا يفوّضوا سلطة تحديد المقروءآت لأحد من البشر كائناً مَن كان.

لننبه على أمور فيما سبق: الحكم الإلهي {اقرأ} بدون تحديد المقروء، يجعل النصّ صريحاً فقط في عدم تحديد المقروء. أمّا ما سوى ذلك من إشارات فهو استنباط وبناء على اللوازم وهو ليس من صلب الشريعة القرءآنية بمعنى الحرفي، لذلك لا ينبغي الأخذ بما أشرنا إليه إلا إذا وجدت له ما يؤيده في الأوامر الصريحة أو لا أقلّ أنه لا يوجد ما يعارضه من النواهي والأوامر الصريحة، وإلى الآن كل ما قرأناه من أحكام كتاب الله يعزز هذه الإشارات. لكن الصريح غير الإشاري، هو أن الله لم يحدد مقروءاً من سواه، ويجوز البناء على هذا خصوصاً في هذا الموضع وبالأخصّ أنه لم يرد في كتاب الله حتى هذه المرحلة أي أمر أو نهي عن قراءة أي كتاب أو شئ على الإطلاق قابل للقراءة، مما يؤكد ما أشرنا إليه. إذن، لدينا ثلاثة أمور: الأوّل أمر إلهي صريح بالقراءة. الثاني، عدم تحديد المقروء بشئ. الثالث، عدم وجود أي نهي إلهي في أي موضع من كتاب الله حتى هذه المرحلة عن قراءة شئ كلامي أو كوني أو أي شئ. فإذا أضفنا إلى هذه الثلاثة أهمّية القراءة للإنسان من حيث هو إنسان، خلصنا إلى نتيجة وهي لزوم المحافظة على الحرية المطلقة للقراءة والمقروءات. فمنع القراءة وتجريمها كالذين يجرّمون قراءة كتب معيّنة، أو منع المقروءآت وتجريمها كالذين يجرّمون نشر كتب معيّنة، هذه لا تعتبر فقط اختراعاً لحكم ما أنزل الله به من سلطان، ولا تعتبر حتى مجرّد ظلم للكاتب الذي يريد نشر كلامه لينتفع به الناس أثناء حياته ومن بعده، بل هي ظلم أيضاً وفوق ذلك للقراء والإنسان بشكل عام وظلم واعتداء على نموّ الإنسانية كلّها، ولذلك ينبغي على القراء الدفا ع عن حرية نشر المكتوبات مثل بل أكثر مما ينبغي على الكُتّاب الدفا ع عن حرية نشر كتاباتهم. كل مقروء يستحقّ البقاء، مهما كان في نظرنا سفيهاً وظالماً وغبياً وظلامياً. فحتى هذه المقروءات تعين على نموّ الإنسان بشكل ما، ولذلك وردت كلمات السفهاء والظالمين والأغبياء والظلاميين في القرءان نفسه ليقرأها الناس وينتفعوا بها ويزداد بها نوراً على نورهم، فتأمل هذا جيّداً فإن السيرة العملية للقرءآن حجّة. عمل القرءآن حُجّة. ومن عمل القرءآن جعل كلمات وحوادث ومظالم الظالمين والظلاميين محفوظة مقروءة. فبالإضافة إلى أوامر الله في القرءآن توجد لدينا طريقة الله في القرءآن، كلاهما حجّة في هذه المسألة.

المقروء إمّا موجود وإمّا مكتوب. ويشهد لهذه القسمة النظر في نفس الواقع وكذلك في القرءآن. فإنه قال {اقرأ باسم ربّك الذي خلق. خلق الإنسان من علق}. فهنا نجد القراءة مقرونة بالخلق والمخلوق. ثم يقول {اقرأ وربّك الأكرم. الذي علّم بالقلم.} وهنا القراءة اقترنت بالقلم الذي يشير إلى المكتوبات. ولا ثالث لهما. فإمّا أن تنظر في الكتاب المنظور وهو الأكوان، وإمّا أن تنظر في الكتاب المسطور وهو الديوان. أو

إن شئت قلت، القراءة الوجودية والقراءة اللسانية. ونجد الله ترك المقروء مطلقاً في الحالتين، فلم يقيّد مقروءاً مخلوقاً من غيره، ولم يقيّد مقروءاً مكتوباً من غيره. وهذا يعزز ما مضى.

دليل آخر في الآيات هو قوله تعالى {علَّم الإنسان ما لم يعلم}. ووجه الاستدلال هو التالي: واحدة من أسباب تقنين الكلام مبنية على اعتقاد واضع القانون أنه قد علم الحقيقة في أمر ما، أيا كان هذا الأمر ومجاله، فيرغب-وهذا مع تحسين نيّته طبعاً-في حماية هذه الحقيقة من قول الجهال ما يعارضها ويناقضها، فيعاقبون كل من يتكلّم بضدّ ما ثبت لديهم من حقائق. ومن ذلك مثلاً أصحاب العقائد الدينية الذين يعاقبون مَن يتكلّم بما يخالف ما تقرر لديهم من عقائد، أو أصحاب العقائد الطبيعية الذين يعاقبون مَن يتكلّم بما تقرر لديهم من نظريات وأفكار. بشكل أو بآخر، عاقب الإنسان أخاه الإنسان بسبب اعتقاده بأنه يعلم أكثر مما يعلم أو أنه يعلم وذاك لا يعلم أو أنه أحاط علماً بالشئ فوضع السياج حوله بمعاقبة مَن يتكلّم ضدّه أو بما يخالفه.

فإذا علمنا بأن الله {علَّم الإنسان ما لم يعلم} وهي من سنن الله المستمرّة، فإن سنّت الله لا تتبدّل ولا تتحوّل. كان الأمر مفتوحاً دائماً لحصول علم عند الإنسان، أي إنسان ومطلق الإنسان، لم يوجد عند الإنسان من قبل. وهذا ما حصل مع الأنبياء في قصص القرءآن مثلاً. حين جاءوا قومهم بعلم لم يكن عند أقوامهم نجد الله يصف هذه الأقوام فيقول "فرحوا بما عندهم من العلم" ورفضوا وجود أهدى مما وصلهم وبلغهم. وضع الحدود على العلم، واعتبار أن ما عندك هو الحق والكفر بما وراءه، هو شئ تحدّث عنه القرءآن كثيراً. وكل ذلك يدور حول شئ واحد وهو إنكار معنى {علَّم الإنسان ما لم يعلم} بصورته المجرّدة المطلقة المنصوص عليها هنا. فالإنسان من حيث هو إنسان قابل دائماً لعلم ليس عنده، ولذلك جاء الأمر للنبي نفسه بأن يقول "رب زدني علماً" إلى ما لا نهاية من الزيادة إذ لم يقيّده بحدّ.

بناء على ذلك، بناء تقنين البيان على فكرة محدودية العلم أو انحصار العلم هو بناء على باطل. حتى الشئ الذي تظنّه علماً قد يكون جهلاً. والذي تظنّه العلم المطلق، قد يكون علماً نسبياً. لكن هب أنك تتحدّث عن شئ لديك فيه علم يقيني بأعلى مستوى، حسناً، فطريقة الردّ على الذي يتكلّم ضد هذا العلم وبما يخالفه هي أن تردّ عليه بالبراهين التي جعلت تعتقد بهذا العلم من الأساس. وليس لك غير ذلك. وليس من الضروري أن يفهم الإنسان البراهين التي تُلقى إليه فوراً ويقتنع بها رأساً، فقد يرفضها أو يجادل فيها أو يحتاج إلى وقت لهضمها وتغيّر طباعه بها. ولذلك الذين يعتقدون بأنهم يملكون علماً في قضية ما، عليهم الاستمرار ببيان بيّنات هذا الأمر للناس، وليس أكثر من ذلك. هذا مع أنه لا يستطيع إنسان أن يأتي بقضية إلّا ويمكن لأحد أن يشكك فيها بنحو ما من التشكيك، بل حتّى تعريف "الوجود" قد وقع فيه الاختلاف وأيّ اختلاف، اختلاف طويل عريض عميق ! ثم إذا نظرنا على ممر الزمن وإلى يومنا هذا أي أمّة وضعت قوانين لمعاقبة الذين "يعتدون" على "الحقائق العلمية" و "العقائد اليقينية"، سنجد أن هذه الأمور التي يدافعون عنها بسيف القانون هي من أكثر الأمور القابلية ليست فقط للشكّ بل للنقض والدحض غالباً إن لم يكن دائماً بوجه ما. الذي يملك قوّة العلم لا يحتاج إلى قوّة القانون. والذي يحتاج إلى قوّة القانون لا يملك قوّة العلم.

الحاصل: قابلية العلم للزيادة، محدودية علم الإنسان، تدرّج الإنسان في التعلّم، القوّة الذاتية للعلم، هذه الحقائق الأربعة كافية لإبطال قواعد واحدة من أهمّ مباني أنصار تقنين البيان.

١٠٩٦-{كلّا إن الإنسان ليطغى. أن رءاه استغنى.}

أقول: في هذا الخبر هدم لقاعدة من قواعد تقنين البيان. بيان ذلك: الآية تكشف عن علاقة بين الاستغناء والطغيان. فالإنسان إذا استغنى طغى، حتى لو توهّم أنه مستغن فضلاً عن لو تحقق له الاستغناء فعلاً بوجه ما. وهذا الخبر مؤكد ب{إنّ} و اللام من {ليطغى}. وقلنا بأن الطغيان يقع حتى لو توهّم الإنسان أنه استغنى وإن لم يتحقق له الاستغناء فعلياً بحكم قيد {رءاه} في الآية، لأن الآية لم تقل: إن الإنسان ليطغى أن استغنى. حتى يكون المعنى أن تحقق الاستغناء يجعل الإنسان يطغى. بل الآية قالت {أن رءاه استغنى} أي حتى لو رأى نفسه قد استغنى، فالمعنى أنه قد لا يكون استغنى فعلياً بحكم فقره الذاتي لله تعالى مثلاً، فمع ذلك يطغى. هذا بالنسبة لعلاقة الإنسان بالله تعالى ربّه الذي إليه الرجعى. فما بالك بطغيان الإنسان على الإنسان إن رأى أنه مستغن عنه وقابل لقيادته حيث يشاء بدون مراقبة ولا قدرة على المقاومة !؟ مصداق هذا حصل ولا يزال يحصل.

ما هو الاستغناء في هذا السياق؟ حين أعلم أني قادر على اتخاذ قرار وسيخضع لي الناس بدون نقاش ولا معارضة ولا تأكد من صحّة الأفكار التي بنيت عليها قراري ولا التأكد من رغبة الناس في الحصول على آثار معيّنة أسعى إليها بوسيلة قراري، فهنا كإنسان أنا معرّض لفتنة الاستغناء، ومن بعدها الطغيان. أي سأستعمل هؤلاء البهائم في أغراضي الخاصّة، وهم أنعام لأنهم لا يسمعون ولا يعقلون فهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً، لأني سلبتهم السمع والتعقل. كيف؟ إذا لم أكلّمهم بالأفكار التي بنيت عليها قراراتي، وإذا لم أكشف لهم عن أغراضي وأسبابي وأوضح لهم مقاصدي واعتقاداتي، فحينها هم لن يسمعوا ولن يعقلوا. فإذا أطاعوني بالرغم من ذلك، فهم بمثابة الأنعام التي يقودها الراعي حيث يشاء، إلى المرعى أو إلى المذبحة أو جهلاً إلى غابة الذئاب.

علينا أن نعلم هذه الحقيقة عن الإنسان. وهي قابليته السريعة والأساسية للطغيان في حال شعر بأنه استغنى عن غيره. ولا يوجد أسرع للطغيان من أمير أو رئيس أو قائد أو حاكم أو أب أو ملك أو أي صاحب سلطان أيا كان مصدر سلطانه. بعبارة أخرى، ينبغي على الناس الغيورين على حريتهم وكرامتهم ومصالحتهم أن يزداد تقييدهم ومراقبتهم والحذر من الشخص كلّما ازدادت السلطة التي فوّضوها له وأعطوه إيّاها، وبالطبع إذا كان غاصباً قاهراً كان الأمر أدعى إلى كل ذلك وأولى.

واحدة من أكبر، بل أكبر أسباب تحرير المعارضة بالكلمة والكتابة مبنية على إدراك العقلاء لهذه الرابطة بين استغناء الإنسان وطغيانه. ولذلك لم يهتمّ الطغاة بشئ دائماً، قديماً وحديثاً، بمثل اهتمامهم بأمرين: الأوّل هو إسكات المعارضين، والثاني هو سلب أسلحة الناس. فبالأوّل يسحرون العامّة، وبالثاني يستعبدون الكافّة.

١٠٩٧-{أرأيت الذي ينهى. عبداً إذا صلّى. أرأيت إن كان على الهدى. أو أمر بالتقوى. أرءت إن كذّب وتولّى. ألم يعلم بأن الله يرى. كلّا لئن لم ينته لنسفعا بالنّاصية. ناصية كاذبة خاطئة. فليدع ناديه. سندع الزبانية. كلّا لا تطعه واسجد واقترب.}

أقول: هذا المقطع صورة كاملة عن موضوع حرية الكلام. دقق فيه.

من جهة لدينا شخص {ينهى. عبداً إذا صلّى}. النهي عن الصلاة يكون بالكلام بشكل رئيس. ثم قد يصحب هذا النهي استعمال للعنف لمنع المصلّي من أداء الصلاة فعلياً، وقد لا يصحبه ذلك. فمثلاً، قد تقول لإنسان "لا تصلّي". فهنا نهي كلامي مجرّد عن العنف. نعم بالتأكيد حين تنهى شخصاً عن شئ ستعتمد على باعث ما لجعله يلتزم بنهيك، إمّا باعث فكري أو وجداني من قبيل التشكيك في عقله وقيمة

صلاته وعدم جدواها، وقد تستعمل باعثاً قهرياً عنيفاً من قبيل قول فرعون لموسى "لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين" فهنا تهديد بالسجن فعلياً كباعث للخوف من اتخاذ إله غير فرعون. في المقطع الذي ندرسه الآن، لا يوجد تصريح بأن النهي جاء مقروناً بباعث عنف، فيبقى النهي على أصله الكلامي. بل القرائن بعد ذلك في المقطع تؤكد أنه لم يكن إلا نهياً كلامياً، غير مصحوب بالعنف الفعلي في حال ارتكب العبد المذكور ما يخالف النهي أي صلّى. والقرائن هي قول الله {كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية...فليدع ناديه سندع الزبانية. كلّا لا تطعه}. فعقوبته هنا عن نهي العبد عن الصلاة هي عقوبة إلهية، لاحظ {لئن لم ينته لنسفعا بالناصية} الله هو الذي سيسفع ولم يأمر نبيّه بأن يسفع، أيا كان معنى هذه الكلمة ومضمونها إلا أن نسبتها إلى الله واضحة وليست أمراً من الله لرسوله بالقيام بشئ. ثم قال {فليدع ناديه. سندع الزبانية} أيضاً الله الذي سيدعو، والزبانية من جنود الله. فهنا العقوبة على ذلك النهي عن الصلاة هي عقوبات إلهية وردود إلهية. هذا بالنسبة للناهي عن الصلاة. أي المتكلّم بالكلام الذي هو نهي عن الصلاة.

من جهة أخرى لدينا النبي. والأمر الذي كلّفه الله به هو {لا تطعه، واسجد واقترب}. ومن هنا نعرف واحدة من القواعد التي ذكرناها كثيراً، وهي أن الأمر المخالف لمقتضى حرية الفرد الذاتية لا قيمة له، أيا كان مصدره. فالصلاة مثلاً من حرية الإنسان الدينية وعلاقته بالله، إذن لا قيمة لنهي مَن في الأرض جميعاً لأحد عن الصلاة، تكليفه هو {لا تطعه} مما يعني انعدام قيمة النهي. ومن جهة أخرى، نجد أن الصلاة هنا لا تعني فقط الدعاء بل أشار الله إلى أمر آخر في معناها وهو {عبداً إذا صلّى. أرءيت إن كان على الهدى. أو أمر بالتقوى}. فالأمر بالتقوى من أنواع الصلاة، أو هو صلاة. والأمر بالتقوى يكون بالكلام كما هو ظاهر بشكل رئيس. فالذي ينهى عن الصلاة ينهي أيضاً هذا العبد عن الأمر بالتقوى، أي ينهاه عن الكلام الذي هو أمر بالتقوى. وبما أن الكلام من الحرية الذاتية الفردية التي ليس لأحد غير الفرد نفسه أن يتصرّف فيها، فلا قيمة لهذا النهي فيأتي التكليف الإلهي وهو {لا تطعه}.

إذن، لاحظ أن الشخص الأوّل المتكلّم بالنهي عن الصلاة متروك بالنسبة للبشر لينهى عن الصلاة، والله حسيبه. ولاحظ أن الشخص الآخر الذي هو المنهي عن الصلاة، بمعناها الثنائي الذي يحتمل الشعيرة ويحتمل الكلمة (والشعيرة نفسها فيها كلمة)، غير مكلّف بالاعتداء على الناهي بل مكلّف بعدم طاعته والقيام بما أمره به ربّه بحسب إيمانه ووجدانه. فمسؤولية عدم الخضوع لتأثير المتكلّمين راجعة إلى السامعين والقارئين. أي المتكلّم له أن يأمر وينهى عن ما يشاء وربّه حسيبه، لكن السامع والمتلقّي هو المكلّف بكيفية التفاعل والتعامل مع ذلك الكلام واختيار المسلك الصحيح وهو مسؤول عن ذلك وحده.

أنت حرّ لتتكلّم كما تشاء. ومسؤول عن قول {كلّا} لمن يأمرك وينهاك بالجهل والظلم والكفر والعصيان. الإنسان حرّ لأنه يستطيع أن يقول {كلّا} لمن يكلّمه بما لا يتوافق مع علمه وإيمانه وعقله ووجدانه ورؤيته ودينه واختياراته. لا تستطيع التملّص والتخلّص من مسؤوليتك الفردية بحجّة أن المتكلّم سحرك، لأن سيف {كلّا} موضوع في يدك، وإلقائه من يدك وباله عليك، والحفاظ عليه مسؤوليتك. سيف {كلّا لا تطعه} مسلول على رقبة كل قانون يقهر اختيار الإنسان في صلاته وأمره أي في كلمته، وإذا لم يسلّ الناس هذا السيف لضرب رقبة كل قانون يقهرهم فلا يلوموا إلا أنفسهم. {كلّا لا تطعه واسجد واقترب}. ولتقترب عليك أحياناً أن تحترب !

١٠٩٨-سورة القدر كلّها أخبار وليس فيها أوامر. بالتالي، ليس فيها أمر يقيّد الكلام بعقوبة. وعلى هذا الأساس هي خارجة عن نطاق بحثنا.

لكن من حيث أن سورة القدر فيها أخبار، والأخبار تتضمّن أفكار ودعاوى ومقولات وجودية، فإن السورة تحتمل أن تتضمّن معلومات قد تكون مؤيدة أو رافضة لبعض الأفكار التي تقوم عليها طريقة تحرير الكلام أو تقييده. لأن أي أمر مبني على أفكار معيّنة يفترض صحّتها ويدور في فلكها وينبني عليها. لكن بما أن الفكرة الواحدة قد تكون مؤيدة لعمل ونقيضه، فلا يجوز الاستعانة بأي فكرة لتأييد عمل لمجرّد وجود هذه الاحتمالية في الفكرة، لأن الردّ على هذا الأمر سيكون حينها بذكر الاحتمال الآخر للفكرة والمؤدي إلى نقض العمل ورفضه، فيصير عندها أثر الفكرة محايداً بالنسبة للعمل الذي نبحث عن حكمه. فلابد للتنبّه لهذه الحقيقة ومراعاتها أثناء الاستنباط من الخبر في باب الشريعة. لا يجوز استلهام أمر يناقض أمر منصوص عليه. لا يجوز استلهام أمر من فكرة تحتمل الأمر ونقيضه. هذه بديهيات معقولة بنفسها أحببنا الإشارة إليها هنا حتى لا يخلو كتابنا هذا منها وهو يؤسس لباب جديد في الشريعة لم ينفرد من قبل بباب خاصّ به وإن وُجدت إشارات ومسائل منه متفرّقة في أبواب الفقه الشرعي.

لنأخذ مثلاً مباشراً من سورة القدر. بما أنّها خالية من الأوامر وإنما تحكي أخباراً عن واقعة معيّنة بتفاصيلها، فلا يمكن استنباط أمر منها يتعلّق بباب الكلام من الشريعة. ولكن بما أنّها تتضمّن دعوى وجودية، أي ادعاء أن شيئاً ما نزل من رب الملائكة والروح ورب كل شئ، والمفهوم من سور أخرى أن الذي نزل هو القرءآن على قلب محمد، فيتضمّن إذن دعوى نبوة وقيمة كلام معيّن جاء به شخص من العرب. الآن، واحدة من أهمّ المسائل الكلامية هي "كيف نتعامل مع شخص يقول بأنه نبي أو ولي له اتصال خاص بالله والغيبيات؟" هذه مسألة قديمة حديثة، ولا تزال تطرح نفسها كل فترة على الساحة بظهور شخص يدّعي النبوة أو الولاية الخاصّة، أو يدّعي أموراً غيبية لا يستطيع عموم الناس الاطلاع على حقيقتها. فالمسألة معقولة بنفسها، ومعقولة أيضاً بالنظر إلى الحاجة إليها في كل زمان، وأكثر الناس حاجة إلى جواب عن هذه المسألة هم الذين يعتقدون بأن أمّتهم وحضارتهم ومجتمعهم يقوم على مثل هذه الدعوى أي يقوم على نبوّة أو شئ يتّصل بالغيب والسماء والميتافيزيقا إن شئت، أمّا إذا كانت هذه الأمّة تعتقد بأنه لا نبي بعد نبيّها أو لا ولي بعد وليّها أو لا اتصال بعد اتّصالها، فحينها تكون المسألة أخطر وأكبر، وكذلك الحال في أمّة تنفي أصلاً الإيمان بالله والملائكة والغيب كلّه وتحارب هذا النوع من الأفكار حرباً شديدة وتعتقد أنه مؤامرة على الإنسانية وغير ذلك كما تفعله بعض الأمم الملحدة الشديدة الإلحاد. فكما ترى، الجميع تهمّه هذه المسألة، مسألة النبوّة باختصار. وهنا يمكن الاستفادة من سورة القدر. لأن سورة القدر هي خلاصة دعوى النبوة والولاية الخاصّة. في زمن معيّن، نزل شئ من الغيب إلى شخص في الطبيعة، وهذا الشئ له قيمة عالية متجاوزة للقيم البشرية العادية والمحسوسة المادّية، بالتالي هذا الشخص سيستمدّ درجة من القيمة بحكم أنّه وعاء ذلك الشئ الذي نزل أو لأنه هو ذاته تغيّر وحدث له شئ يناسب كيفية الشئ النازل عليه فيكون مميزاً ومختاراً من هذا الوجه بالتالي له فضل وتميّز على غيره من البشر من هذا الوجه على الأقلّ.

فإذا عرفنا أن محمداً قد جاء بسورة القدر، وغيرها، وهو في وسط قوم لا يعتقدون بصدقه في هذا الأمر، أو لا يؤمنون بالمقدّمات التي تسمح لهم أصلاً بقبول هذه الدعوى كأن يكونوا من المنكرين لله أو للملائكة أو للنبوات خصوصاً مع اعتقادهم بالله والملائكة أو يعتقدون بالنبوات لكنهم يكذّبون محمداً تحديداً في دعواه انطباق اسم النبوة عليه وصفة التنزيل على كتابه، كل هذا وغيره يعني أن محمداً ادعى هذه الدعوى وسط منكرين أو أغلبهم من المنكرين لادعائه. فالآن السؤال بالنسبة لنا كمؤمنين بمحمد وما نزل على محمد: هل يحقّ لقريش وأهل مكّة أن يعتدوا على محمد ومن اتبع محمداً بسبب دعواه هذه؟ هذا على فرض أنه لم يتكلّم إلا بهذه الدعوى فقط، أي بغض النظر عن مضمون باقي كلامه كإنكار آلهة قومه والطعن فيهم وما إلى ذلك مما تضمّنه باقي القرءآن من مجادلتهم وتكذيبهم وتسفيههم وسبابهم. لا ، نحن نبحث الآن في الدعوى مجرّدة. شخص يدّعي نفس ما ورد في سورة القدر، ماذا نفعل به إن أنكرنا دعواه؟ والحالة العملية والسابقة التاريخية معلومة لدينا جيّداً، وهي قصّة نبينا محمد نفسه.

هنا نحن أمام أجوبة محتملة:

الاحتمال الأوّل : تركه بسلام. يعني لا عدوان على نفسه وماله بسبب ادعائه، وإنّما نختار إن شئنا مجادلته أو نقض دعواه بالكلام أو حتى إن شئنا الإعراض عنه وترك صحبته في المجتمع من باب حريتنا في اختيار أصحابنا ومَن نعاشرهم بناء على تقييمنا لعقولهم وشخصيتهم وفائدتهم لنا. لكن في المجمل، سنتركه بسلام، وله أن يقول ما يشاء ويتكلّم مَع مَن يشاء ويحاول إقناعه بدعواه ونخلّي بينه وبين الناس، فمَن شاء أن يؤمن به فليؤمن ومَن شاء أن يكفر به فليكفر. هذا الاحتمال هو الذي طالب به القرءآن والنبي والأنبياء عموماً، بهذا طالبوا سادة وكبراء أقوامهم.

الاحتمال الثاني: الاعتداء عليه في ماله. كأن نغرّمه مالياً بسبب جريمة قول كلمة كاذبة في اعتقادنا، بغض النظر عن مدى اعتقاد صاحبها بصدقها واقتناعه التام بأنه صادق. وهذا الاحتمال هو الذي قام به كفّار مكّة في إحدى محاولاتهم لإنهاء الدعوة المحمدية.

الاحتمال الثالث: الاعتداء عليه في حركته. كأن نسجنه مثلاً. وبذلك نمنعه من الاتصال بالناس قهراً ونمنع الناس من الاتصال به أيضاً. وهذه أيضاً واحدة من الأعمال التي قام بها كفّار مكّة مع بعض أتباع النبي.

الاحتمال الرابع: الاعتداء عليه في بدنه. كأن نعذّبه ونجرحه ونجلده مثلاً. وهذا أيضاً من أعمال كفّار مكّة مع النبي وأتباعه حتى أباح الله اتقاء التعذيب بقول الكفر بدون شرح الصدر به مثلاً.

الاحتمال الخامس: الاعتداء عليه في حياته. أي بقتله. وهذا ما أراد كفار مكّة القيام به مع النبي، وقد فعلوه مع بعض أتباع النبي في مكّة. فضلاً عن الحروب اللاحقة.

فخلاصة الاحتمالات في اثنين: تركه أو معاقبته. والمعاقبة لها درجات وأشكال.

فإذا علمنا أن النبي طالب باحتمال الترك، وعلمنا أن كفار مكّة أعداء الله ورسوله قد أخذوا باحتمالات الاعتداء، كل ذلك بسبب كلام صدر من النبي ودعوى دينية جاء بها. فحينها نرى أن كفّة تحرير الكلام وعدم معاقبة مَن يدّعي النبوة هي الراجحة، وهي التي يحقّ لكل مَن يدّعي النبوة أو الولاية الخاصّة أو أي أمر غيبي أن يحاجج بها عن نفسه عند مَن يزعمون أنهم يتبعون دعوى نبوية أو دينية معيّنة وينكرونه هو. وإلّا كان أتباع هذا النبي مثل أعداء النبي بالأمس، من حيث معاقبتهم لشخص فقط لأنهم أنكروا

كلامه ولم يصدّقوا بادعائه. فمبدأ الإنصاف يقتضي أن يتم التعامل مع الحالة الواحدة والقضايا المتشابهة بنفس الحكم. والقضية هنا ليست صدق النبي في نفس الأمر، ولكنها في ادعاء النبوة من الأساس. صدّقنا أم لن نصدّق ليس من صلب القضية. القضية هي كيفية التعامل مع مدّعي الدعوى الغيبية عموماً، ومدّعي الدعوى التي ننكرها نحن خصوصاً. وبما أن محمداً قد ادعى النبوة ، وقومه قد كذّبوه ، فتنطبق عليه القضية في وجهها العامّة ووجهها الخاص، وفي الحالتين قد اعتبر النبي ومن اتبعه أن ما وقع لهم من عدوان هو الظلم بعينه ولم يكن لقريش أن تعاملهم كما عاملتهم ولا بقية الأعراب.

الشئ الوحيد الذي قد يتخلّص به مَن يريد معاقبة مَن يتكلّم بما يكره هو أن يتكلّم به الناس أن يقول: المشكلة ليست في تعذيب وقتل ونهب النبي وأتباعه، المشكلة كانت في كونهم فعلوا ذلك بنبي صادق، وإلّا فقتل وتعذيب ونهب النبي الكاذب هو أمر جائز. أقول: حسناً، فقد كذّبه قومه وكذّبه اليهود، فهو عندهم نبي كاذب، ولا حجّة بينه وبينهم كما نصّ القرءآن، والدعوى تقوم على قضايا عقلية وغيبية خفية بشكل عام حتى أن معظم الناس ممن يدّعي الإيمان بهذا النبي لا يفهم حقيقة هذه القضايا الغيبية ويأخذها تقليداً أو تسليماً عميانياً وأنتم تعلمون ذلك وتقرّون به بل وتقررونه وتجيزونه بل تكرهون مَن "يتفلسف" في الدين ويجادل فيه، فإذا كان الأمر كذلك وهو كذلك، فأين الإشكال في تعذيب وقتل ونهب النبي وأتباعه مِن قبل أناس لم تنكشف لهم حقائق هذه الدعوى النبوية وأنكروها لسبب أو لآخر؟ بناء على قولكم، لم يكن كفار مكّة من الظالمين حين فعلوا ما فعلوه من عدوان في حق النبي ومَن اتبعه. وهذا وقوف مباشر ضدّ ما قاله الله في القرءآن وما قاله النبي وطالب به، وهو فتح لباب قتل وتعذيب أي شخص أيّاً كان يدّعي ما ننكره ونراه مستهجناً وباطلاً ولو كان من أتباع ديننا ذاته. باختصار، هو شئ لم يرد به كتاب الله لا أصلاً ولا فرعاً، لا قاعدة ولا استنباطاً، لا نصّاً ولا تلميحاً. بل كل ما ورد فيه إلى الآن يناقض ذلك تماماً وعلى طول الخطّ كما رأينا ولعلّنا سنرى المزيد منه إن شاء الله.

قد تقول : إن ادعاء القرءآن بأنّه {تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كل أمر} يعني أن هذا الكلام هو كلام الله ومنسوب إليه وهو حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهذا معناه أن القرءان كلّه حق. خبره صدق، وأمره خير. وهو يهدي للتي هي أقوم، وهو النور المبين والصراط المستقيم، إلى آخر أوصافه الكمالية. حسناً. بناء على ذلك، إن الكلام البشري الذي يعارض كلام القرءآن هو كلام باطل ومناقض للحق قطعاً. وبما أن قيمة الكلام في كونه حقّ وخير، وقد ثبت أن الكلام المناقض للقرءآن باطل وشر، ولا معنى للدفاع القانوني عن كلام موصوف بأنه باطل وشر، ولا معنى للدفاع عن حرية إنسان في قول ما هو باطل وشرّ، فبناء على ذلك، يجوز البناء على المعلومات الواردة في سورة القدر وغيرها لتبرير وضع قوانين تعاقب الكلام المخالف لكلام القرءآن. أليس كذلك؟

أقول: هذا مثال على الاحتجاج الباطل من المعلومات القرءآنية. ومثال معقّد له تسعة مفاصل تقريباً كل واحدة منها إمّا منقوضة وإمّا مشكوكة وإمّا لا يلزم عنها النتيجة المذكورة. مع العلم أن مثل هذا الاحتجاج هو أقصى ما يستطيع أصحاب أي دين استعماله لتبرير قمعهم وقتلهم وتعذيبهم وامتهانهم للناس حتى لو كانوا من أهل دينهم أنفسهم، وهذا ينطبق على "الدين" بالمعنى الواسع، أي قد نجد مثل هذا التفكير حتى في الأمم الملحدة ذات المذاهب الفلسفية الخاصّة التي تفسّر بها الوجود وتضع فيها قواعد السلوك. ولكن لنقتصر على الردّ من الوجهة القرءآنية لأنها وجهة المسلمين. فتعالوا ننظر بمشيئة الله وعونه.

أوّلاً، إقرار القرءآن بأنه تنزّل الروح والملائكة هو بالنسبة لمن يتصيّد أدنى ثغرة في الدعوى، تُعتَبَر بمثابة إقرار بأنه ليس كلاماً لله تعالى ذاته، وإنّما هو كلام كائن آخر نزل به على محمد هو غير الله، لأن محمداً يقرّ بأن الملائكة والروح غير الله إذ هم خلقه وتابعين له في رؤيته. ومعنى ذلك، أن قولك في حجّتك (أن هذا الكلام كلام الله) فيه نقاش، ومن هنا جاءت مسألة هل القرءآن مخلوق أم لا المعروفة. فهذا أوّل تشكيك في الحجّة.

ثانياً، كون القرءآن حقّ في ذاته لا يعني أنّه حقّ في فهم الناس عنه. فنحن نسلّم أنه ليس بيننا اليوم أحد يملك الفهم المعصوم للقرءان، لا أقلّ هذا هو الموقف الرسمي العام للأمّة، لأن مثل هذا الفهم يملكه النبي فقط والمؤيد من عند الله. وحتى لو كان بيننا شخص مؤيد من عند الله بتفهيم خاص في القرءآن، فإنّه لا يملك فرض قوله على أحد من المسلمين بغير برهان يعزز صدق مقالته من القرءآن ذاته. فقد يأتيه الفهم من عند الله، لكن لتثبيت مقالته في الأمّة يحتاج إلى البرهنة على صدق ما أتاه من كتاب الله وبالعقل المُشاهِد للوجود. وبناء على ذلك، حتى لو قلنا بأن القرءآن حقّ كلّه، فهذا لا يعني أن ما يراه المسلمون من مفاهيم وأفكار هي حقّ أيضاً بالضرورة. ويكفيك أن ترى ما سيحدث من انفعالات بسبب كتابنا هذا. فإنه على الرّغم من إتياننا بأكثر من ألف دليل لإثبات حرية الكلام من كتاب الله، لعلّك ستجد معظم الإسلاميين لا يطرف لهم جفن ولا يُغيّر كل ذلك منهم شعرة في ما يعتقدونه في هذه المسألة وسيرون ما ذكرناه مجموعة من التعسّفات والأباطيل والإسقاطات السخيفة. فإذا كان الأمر كذلك مع ألف دليل دقيق يناقش آية آية وكلمة كلمة وحرفاً حرفاً، فما ظنّك بما دون ذلك من الاستنباطات من كتاب الله والادعاءات العلمية والحكمية فيه. إذن، كون القرءآن حقّ لا يعني بالضرورة أن قول الناس في القرءآن حقّ أيضاً.

ونفس هذا الأمر ينطبق على قولك في الحجّة (الكلام البشري الذي يعارض كلام القرءآن هو كلام باطل ومناقض للحقّ قطعاً). فإثبات معارضة كلام بشري لكلام القرءان ليس مسألة هيّنة، بل هي من المسائل العويصة التي لا يزال البحث فيها جارياً بعد أكثر من ألف وأربعمائة سنة من نزول القرءآن. وهي المسألة المعروفة مثلاً ب"عرض الحديث على كتاب الله" وإن كان أصل المسألة عرض الحديث المروي عن النبي، إلا أنه ينطبق على جميع الأحاديث ضمناً. فقد يكون الكلام البشري مستنبطاً من القرءآن ولكن بنحو عميق ومعقّد، فلا يتبيّن لعموم الناس فيعتبرونه معارضاً للقرءآن. وكم لهذا من أمثلة. أحياناً الجمع بين معاني عشر آيات يجعلنا نخرج بنتيجة. لكن المعنى المأخوذ من كل آية من العشرة مأخوذ بدقّة ولطف وعمق لا ينكشف بسهولة لعموم الناس. فإذا أضفت لهذا أن النتيجة النهائية مأخوذة من الجمع بين المعاني المستنبطة من عشر آيات، كان تعقيد النتيجة أكثر وبُعدها عن ظاهر النصّ القرءان أكثر. فهل يجوز في هذه الحالة اعتبار الكلام مناقضاً للقرءآن؟ القضية ليست سهلة كما تبدو في الحجّة.

لكن لنفترض أننا بطريقة ما عرفنا المعنى القرءآن بيقين تام، وعرفنا أن الكلام الذي نطق به فلان مخالف للقرءآن بيقين تام. لنفترض هذه الحالة ونُكمل في الحجّة لنرى انتاجها من عدمه.

ثالثاً، قولك (قيمة الكلام في كونه حقّ وخير) قول قاصر. لأن الكلام أيضاً له قيمة حتى لو كان باطلاً وشرّاً. ويكفي أن نذكر ما ورد في القرءآن نفسه كشاهد على ذلك. لأننا قلنا بأن القرءآن خير ونور، ولكننا نعلم بالمشاهدة والقراءة المباشرة أن القرءآن تضمّن كلاماً باطلاً وشرّاً محكياً عن المبطلين

والأشرار، ولولا وجود فائدة وقيمة ما لهذا الكلام لما ذكره القرءآن من حيث أنه نور تام ولا يأتيه الباطل مطلقاً. ودليل آخر نعرفه مباشرة وبالممارسة هو كيفية رياضة الأساتذة لطلابهم بذكر المقالات الباطلة والضعيفة والمشكوكة، رياضة لأذهانهم وتحريكاً لعقولهم وتثبيتاً للفكرة في قلوبهم. فحصر القيمة في الكلام الذي هو حق وخير هو قاعدة باطلة وهي أهمّ قواعد تقنين الكلام والمعاقبة عليه أو لنقل أنها التبرير السائد لمثل تلك العقوبات.

رابعاً، قولك (ولا معنى للدفاع القانوني عن كلام موصوف بأنه باطل وشرّ) أيضاً ملئ بالثغرات الخطيرة والمغالطات الشنيعة. فمن جهة، نحن لا نطالب بالدفاع القانوني عن أي كلام، لا كلام الحق ولا كلام الباطل، لكننا نطالب بعدم وضع قوانين أصلاً تتعلّق بالكلام وتقيّده وتعاقب المتكلّمين عليه. ومن جهة أخرى، حتى الكلام الموصوف بأنه باطل وشرّ يستحقّ الدفاع عنه وإبقائه في الوجود لا أقلّ من حيث أنه ضرورة لابد من قبولها من أجل فسح المجال للكلام الذي هو حق وخير من الانتشار والسريان في المجتمع في حال أمسك بمقاليد السلطة والتقنين جماعة دمغت كلام الحق والخير بدمغة الباطل والشرّ، فحينها لن يتمّ نشر الحق وتقع العقوبة على التكلّم به وكتابته بحجّة أنه شرّ وباطل، وكم لهذه الحالة من نظير ونظير وسبعين ألف نظير خصوصاً في أمّتنا التي ما فتئت تقتل الأنبياء والذين يأمرون بالقسط من الناس بحجّة أنهم يريدون الإفساد في الأرض والذهاب بدين الناس وطريقتهم المُثلى. يجب أن ندافع عن الكلام الباطل الذي نعلم أنه باطل من أجل أن نضمن انتشار الكلام الحق الذي سيقول عنه المبطلين غداً أنه باطل. حين تبيح لنفسك إسكات خصمك بحجّة، سيأتيك غداً مَن يقمعك بنفس الحجّة. وأعيد وأكرر، كم له من نظير، واقرأوا القرءآن وادرسوا التاريخ وانظروا حولكم تجدون مصاديق هذا الخبر. إذن، كلّا يا عزيزي، يوجد معنى وسبعين معنى في الدفاع بعدم التقنين حتى عن الكلام الموصوف بأنه باطل وشرّ. وما ذكرناه غيض من فيض. ونفس هذا الأمر ينطبق على قولك (ولا معنى للدفاع عن حرية إنسان في قول ما هو باطل وشرّ).

إذن، النتيجة أن كل المقدّمات التي ذكرتها في حجّتك إمّا مشكوك فيها وإما منقوضة. وأسباب الشكّ فيها وأسباب نقضها معقولة ومشهورة بل محسوسة. وعلى ذلك، لا يجوز لا قرءانياً ولا عقلياً ولا تجريبياً البناء على المعلومات الواردة في سورة القدر لتبرير وضع قوانين تعاقب على الكلام المخالف لكلام القرءآن.

هذا مثال على البحث في الأفكار النظرية الواردة في القرءان لبناء أحكام عملية. وكما ترى، لأن النظريات متشابهة ومثار للشبهات، وليست محكمة مثل الآيات الحكمية العملية ذات الصيغة الآمرة والناهية والمعللة، فإن البحث فيها عادة ما يكون أطول وفيه نقاش وتفاصيل أكثر. ولذلك ينبغي التأسيس فقط على الآيات المحكمة الحكمية الآمرة والناهية في الأمور المتعلّقة بالعمليات، ثم جعل مثل هذه الأبحاث النظرية في مرتبة ثانية سواء لتأييد مسلك عملي أو الردّ عليه. وفي نهاية المطاف، الحساب لن يكون على عدم استلهام عمل من آية علمية خبرية، ولكنّه سيكون على الآيات ذات الصيغة الآمرة والناهية. لأن العصيان لا يكون إلا للأمر الصريح. وأمّا إذا دخلنا في الاحتمالات والمقتضيات، فالباب واسع ولا حجّة قاطعة لمن يريد مرجعاً نصّياً صريحاً لإنهاء الخلاف ومعرفة التكليف الشرعي. ولا يمكن سلب ما للإنسان بيقين بواسطة احتجاجات مشكوكة من آيات مُبهمة وغير ذات علاقة مباشرة صريحة

بالمسألة. هذا يجعل الشريعة عبثية وأقرب للّهو واللعب المستهتر بالعقل بدلاً من أن تكون من الحكم الفصل الذي ما هو بالهزل.

١٠٩٩-{ لم يَكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين مُنفكّين حتى تأتيهم البيّنة. رسول من الله يتلوا صحفاً مطهرة. فيها كتب قيّمة.}

أقول: إذن مدار الدعوة على البيّنة. والبيّنة رسول وكتب، أي إنسان وكتاب. وحتّى تصل البيّنة إلى كل مكان، وتظهر البيّنة في كل مكان، لابد من عدم وجود قيد يمنع الإنسان الحامل للبيّنة أي الرسول من الظهور، وكذلك عدم وجود قيد يمنع الكتاب الحامل للبيّنة من الانتشار والقراءة والدراسة. وهذا بالضبط ما تفعله حرية الكلمة حين تنبسط على أرض. فإن هذه الأرض تصبح خصبة بالبيّنة، رسولاً وصحفاً. وعلى العكس من ذلك، نجد التقية والخوف والاعتزال في الكهف حين لا توجد مثل هذه الحرية الكلامية

ومن وجه آخر، البيّنة المقصود بها تغيير موقف المخالفين لها وليس الموافقين لمضمونها لأن الموافق لمضمونها قد انتهى أمره بالموافقة، لكنّها تتجّه بشكل رئيس نحو تغيير موقف المخالف لها. مثلاً، الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين هؤلاء قوم يناقضون دين التوحيد وما يلزم عنه من أعمال. ومن أجل أن ينفكّ هؤلاء عن كفرهم ويتركوه وينفصلوا عنه يحتاجون إلى البيّنة، نعم قد يجحد الجاحد بعد ذلك لكن بدون البيّنة وظهورها لن يوجد الجحود، بالتالي ظهور البيّنة سيؤدي إلى تغيير موقف بعض المخالفين وظهور جحود وعناد البعض الآخر، بالتالي تكسب أنصاراً وتُرسّخ المواقف ليحيّي مَن حي عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة. وبناء على ذلك، الموقف المتوقّع من المخالفين لرسول ورسالة أيا كانت هو أن يبطشوا به إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً وأمنوا العقوبة والمراقبة، فحتى نقطع طريقهم الإجرامي هذا لابد من وجود مجتمع يأخذ بمبدأ حرية الكلمة أخذاً شديداً صارماً ويؤسس لمراقبة الخارجين عليها والمعتدين على العاملين بها ما يكفي من الأمور لتفعيلها والحفاظ عليها. فمن اللوازم الضرورية لظهور البيّنة رسولاً وكتاباً تحرير المتكلّمين من العقوبات والكتب من منع النشر أو المصادرات. وبذلك تقع التخلية بين البيّنة وبين الناس، فتفعل فعلها ويحمل كل واحد مسؤولية اختياره.

١١٠٠-{وما تفرَّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءَتهم البيّنة.}

أقول: الذين {أوتوا الكتاب} غير "أهل الكتاب" في الآية الأولى. {أوتوا الكتاب} تشمل أهل الكتاب والمشركين، لأن كلاهما أوتي الكتاب الذي هو كتاب الله هذا بنزوله على رسوله محمد. فهؤلاء الذين كانوا يُطالبون بالبيّنة ليؤمنوا، تفرّقوا الآن بعد مجئ البيّنة التي هي محمد والقرءان، فمنهم من ءامن ومنهم من كفر. حسناً، فما علاقة هذه الآية بمبحث حرية الكلمة؟ العلاقة هي التالي : عدم الثقة بأي طائفة ثقة مطلقة يوجب على الناس إن أرادوا النظر لأنفسهم والاهتمام بها أن يعملوا على تثبيت حرية الكلمة في مجتمعاتهم. بيان ذلك : الآية تثبت أن الناس حتى بعد أن تأتيهم البيّنة قد يرفضوا الإيمان أو قد يجهلوها ويتعذروا بمعاذير شتّى مثل "ما نفقه كثيراً مما تقول" و "قلوبنا غلف" وما أشبه مما وردت حكايته في القرءان، وقد يرفضوا العمل بمقتضاها "بغياً بينهم" و "حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الهدى" وغير ذلك من أمور. هذا والبيّنة التي عندهم هي حضور الرسول نفسه ونزول الصحف المطهرة حيّة جديدة مشرقة نظيفة في زمانهم ومكانهم على رجل منهم. فإن كان مع ذلك ذلك، لا يزال طوائف من الناس قابلة للكفر والرفض والجحد والجهل والعداوة والبغضاء والحسد. فمن باب أولى أن نقلّ ثقتنا بأي طائفة من الناس حتى نستودعها عقولنا وإيماننا وديننا ومصيرنا بأن نعطيها صلاحية وسلطة تحديد الكلام الحق من الباطل والخير من الشر والصواب من الخطأ حتى تبدأ هذه الطائفة بسنّ

قوانين تعاقب على أساسها مَن يخرجون عن الحق والخير والصواب الذي حددوه هم بمعاييرهم ومقاييسهم. فإذا أضفت إلى ذلك أننا في زمان فقدنا فيه الشقّ الأوّل من البيّنة وهو الرسول بالمعنى الخاص والأوّل والتام للرسالة أي مثل رسول القرءان ذاته، وكذلك الصحف التي بأيدينا نفسها قد وقع اختلاف الناس في معانيها قطعاً وفي مبانيها أيضاً بحسب أقوال البعض على الأقلّ فالكل يوافق على وجود تحريف لمعاني القرءآن وكثير جدّاً إمّا يقولون بوجود اختلافات في كيفية النطق بألفاظ القرءآن ويسمّونها القراءات ومنها المتواتر والشاذ وما دون ذلك، أو يقولون بأن بعض القرءآن بأيدينا وبعضه فُقِد أو نُسخ أو ضاع أو غير ذلك وهو قول على قلّة القائلين به إلا أنه موجود وبعض الناس يشكّ في القرءآن كلّه بناء على مثل هذه الأقوال التي صدرت من أناس عنوانهم "مسلمين". فإذا كانت البيّنة رسول وكتاب، وفي زمان ظهور البيّنة رسولاً وكتاباً وقع التفرّق والكفر والجهل والحسد والعناد، فمن باب أولى أن يقع كل ذلك وأكثر منه وأكبر منه وأعمق منه في زمن ليس فيه نفس الرسول وحتى الكتاب باطناً أو ظاهراً وقع فيه الاختلاف والشكّ عند بعض الناس بغض النظر عن نسبتهم من الكل. إذن، يتعيّن عدم الثقة بأحد من الطوائف بمصير الأمّة من حيث معرفتها وعقلها ودينها. فلابد من السماع من الكل، وفتح المجال للكل، حتى يقول ما عنده في أي مسألة، ثم على الناس أن توازن وترجّح وتختار لنفسها بحسب ما يتبينّ لها. فإن كان الأصل في الإسلام أنه لا كنيسة فيه تحدد العقيدة الصحيحة من الخاطئة والشرع الصائب من الخاطئ، ففي مثل زماننا يصبح الأمر أكثر أهمّية وأظهر بيّنة. وبمجرّد إسقاط الثقة وعدم وجود الاطمئنان لطائفة من الناس يتم إيداعها سلطة تحديد الصواب من الخطأ في أمور الفكر والسلوك على المستوى الكلامي، أي لا توجد طائفة لها حق معاقبة المتكلّمين بغير ما تقوله هي، فهذا وحده يدمّر قاعدة من قواعد تقنين البيان الكبرى خصوصاً في المجتمعات ذات الأغلبيات المتديّنة مثل مجتمعاتنا وإن كان نفس هذا المعنى ينطبق على جميع المجتمعات بلا استثناء ولو كانت أعرق الأمم في الإلحاد بل يصبح الأمر عندهم أظهر.

المعاقبة على الكلام تعني سلطة تحدد الكلام المسموح من غير المسموح. وغير المسموح المفترض أن يكون هو الجهل والشرّ. والجهل والشرّ حكم على كلام يصدر عن رؤية وطريقة معيّنة في الفهم والسلوك. فإذا اختلفت الرؤية اختلف الحكم، وإذا اختلف الحكم اختلف وصف الكلام، وإذا اختلف وصف الكلام خرج من الممنوع إلى المسموح أو كان قابلاً لذلك. فمدار الأمر على وجود فئة من الناس تحدد المسموح من الممنوع من الكلام بناء على رؤية وجودية معيّنة أي بناء على دين محدد وبيّنات محددة المفترض أنهم ينطلقون منها. وبما أن الشك واقع ومتعيّن في هذا الدين وهذه البيّنات نفسها، فلا يمكن لأمّة ترى كرامتها أن تطمئن إلى تفويض أي طائفة للقيام بمثل هذا القرار بالنيابة عنها. فيرجع الأمر إلى أصله وهو أن يكون القرار فردياً في التعامل مع ما يطرحه المتكلّمون من بيّنات ورسالات.

١١٠١-{إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنّم خالدين فيها أولئك هم شرّ البريّة.}

أقول: هنا نجد ما يسمّيه بعض أنصار تقنين الكلام ب"ازدراء الأديان" بأجلى صوره. وهل يوجد ازدراء أكثر من أن تسمّى كل مَن لا يؤمن بما لا تؤمن به أنت بأنه كفر، وصاحبه في نار جهنّم، وهو من شرّ البريّة ! فهذه الآية هي من أهمّ الآيات التي تُظهر أن القرءآن يمارس حريته في الكلام بدون أدنى اهتمام بما سيشعر به مَن يتعرّضون لمثل هذه الأوصاف الذميمية التي يطلقها عليهم. فهو يقول ما عنده ولا يبالي بأحد. القرءآن نفسه تجسيد لحرية الكلمة، بكل معاني هذه الحرية.

١١٠٢- السورة خالية من الأمر، بل هي خبر بحت. وبذلك تخرج عن نطاق بحثنا عن الأمر بمعاقبة المتكلّمين.

ولكن في السورة خبر، والخبر فكر، والفكر أساس الأمر. ومن هذا الوجه يمكن الإشارة إلى بعض أفكار السورة كمقدّمات يصلح استعمالها لتأسيس نظرية أمرية قانونية أو ضدّها. فمن ذلك مثلاً قوله تعالى {فمَن يعمل مثقال ذرّة خيراً يَرَه. ومَن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره}. فقد يقول قائل : الحساب سيكون على العمل، وقد علمنا من آيات أخرى أن العمل كلمة عامّة تشمل عمل القلب أو عمل الجوارح، كما في آيات شهادة الأعضاء مثلاً ومنها اللسان. وعلمنا أيضاً أن العمل يشمل القول والفعل، فالعمل ليس الفعل وحده بل هو القول أيضاً، وهذا معلوم من نفس الكلمة لأن العمل شئ والفعل شئ غيره، ثم معلوم من الآيات التي أثبتت دخول الناس بالجنّة بالعمل "ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون" وفي أخرى أثبت أنهم يدخلونها بأقوال قالوها مثل "فأثابهم الله بما قالوا جنّات"، فعلمنا أن القول داخل في العمل. هذه واحدة. وأخرى أن الآيتين هنا تقول {فمن يعمل} بالتالي تتضمّن القول، والآية تبيّن وجود فصل بين العمل الذي هو خير والعمل الذي هو شرّ. إذن، يوجد قول هو خير، وقول هو شرّ، وبينهما فاصل حدّي، لأن الآية تكشف عن رؤية ما هو خير وما هو شرّ بدون أن تذكر وجود شئ بينهما. فلا يوجد قول بعضه خير وبعضه شرّ، ولا يوجد قول ظاهره خير وباطنه شر، أو ظاهره شرّ وباطنه خير. لكن القول إمّا خير وإمّا شرّ. وبناء على هذه النتيجة، يصحّ أخذها كمقدّمة في نظرية تقنين الأقوال بحيث تكون المعاقبة على الأقوال التي هي شرّ خالص، مع السماح للأقوال التي هي خير خالص. هذا أقصى ما يمكن استخلاصه من الآيتين، فما جواب ذلك؟

أقول:

أوّلاً، الآيات تتحدّث عن حساب الله يوم القيامة. وحساب الله عدل كلّه وهو أعلم بمقصد كل قول وشؤونه وأفكار صاحبه وبرهانه وما إلى ذلك من شؤون تشكّل صورة القول الكلّية. لكن ليس الأمر كذلك في حساب الناس بعضهم بعضاً في الدنيا بالقوانين والمحاكم. فلا العدل الكلّي موجود، ولا الحياد في تقييم القول موجود، ولا الغالب على قوانين الكلام التي يضعها القاهر لإخراس الآخرين المقهورين موجود عند الله، ولا كل حيثية أخرى مفيدة. فمن هذا الوجه، قياس حساب الله وموازينه بحساب البشر وموازينهم أقلّه جهل مبين وأعظمه كفر أثيم وأوسطه سخف عظيم.

ثانياً، تمييز الخير من الشرّ يوم القيامة بناء على موازين الحقّ غير مذكور في الآيات حتى يستعمله الإنسان في الدنيا. فالآية هنا تذكر وجود خير وشرّ، لكن لم تذكر ما هي معايير اعتبار الشئ خيراً أو شرّاً. فلا يستفيد المستنبط إذن من هنا مثل هذه المعايير الضرورية في حال أراد تطبيقها لإيجاد معايير يحكم بها على ما هو خير وشرّ بالحكم الإلهي القاسي والصارم والدقيق.

ثالثاً، على فرض تثبيت موازين الحقّ الأخروية من قبيل العلم والقصد والشرع والمحبّة، فإن هذه المعايير لا تنطبق في قوانين الحكومات البشرية. بيان ذلك، أننا نجد في القرءآن مجملاً إشارات إلى موازين الحق والعدل. مثلاً، في آية يقول "لا تقف ما ليس لك به علم"، بالتالي ما يعلمه الإنسان أو يعتقد بأنه يعلمه وهو في حكم المعلوم عنده صدقاً، يكون خيراً وما لا يعلمه يكون شرّاً أو مساهماً في جعل الشئ

شرّاً. مثلاً، في آية يقول "لكن يؤاخذكم بما تعمّدت قلوبكم"، فإن تعمّد الإنسان وقصد ونوى إصابة الخير والحق يكون خيراً في هذه الجزئية مهما كانت صورة عمله بعد ذلك، لكن إن تعمّد وقصد ونوى إصابة الأذى والظلم يكون شرّاً في هذه الجزئة حتى لو كانت صورة عمله حسنة مثل الرياء والمكر بالمؤمنين بإقامة صورة الصلاة معهم والشهادة بالإيمان أمامهم. مثلاً، تقول الآية "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، فمن أطاع هؤلاء يكون قد عمل خيراً من حيث موافقة عمله للشرع الإلهي، ويكون الشرّ ما خالف الشرع. مثال أخير، المحبّة، فتقول الآية "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" وغيرها من آيات تكشف عن قاعدة الإنصاف، وهي أن يحبّ الإنسان لغيره ما يحبّه لنفسه ويكره لغيره ما يكرهه لنفسه، فيكون الخير هو أن ما تعمله في حق غيرك مما تحبّ أن يعملوه معك، والشرّ أن تعمل في حق غيرك ما تكره أن يعملوه معك أو مع مَن تحبّهم مثل أولادكم وزوجك وأموالك. حسناً، هذه المقاييس الأربعة في الحكم على الأعمال، العلم والقصد والشرع والمحبّة، كما ترى هي وغيرها كلّها موازين صالحة ومذكورة في القرءآن ومعقولة بنفسها بدرجة أو بأخرى، إلا أن الإنسان قد تختلط في العمل الواحد له هذه المقاييس فيكون بحسب بعضها عامل خير وبحسب بعضها الآخر عامل شرّ. مثلاً، قد يقول كلمة لا يعلمها لكنّه أخذها عن ثقة تقليداً له ظانّاً فيه العلم وهذا نوع من العلم أيضاً إلا أنه ضعيف من وجه، فيكون على هذا المقياس قد عمل شرّاً من حيث أنه لا يعلم بنفسه وشئ من الخير من حيث أنه أخذ ما يشبه العلم. ويكون قصد بالكلمة خيراً وإحساناً وتوفيقاً أو مزحاً وتسلية، فيكون عامل خير من حيث القصد. لكن لأن صورة الكلمة مخالفة لشرع رسوله يكون عامل شرّ، كأن تكون غيبة أو كفراً. وأخيراً لأنه لا يحبّ أن يسمع هذه الكلمة من غيره يكون عامل شرّ. فهنا نرى اختلاط العوامل في العمل الواحد. فمثل هذه التفاصيل ودقائقها لا يمكن إقامتها في الدنيا على يد البشر، لأن الحكومات مبنية على ما يتوفّر من بيّنات وليست مبنية على الوقائع غير الممكن إثباتها بالبيّنات في المحكمة، فقد يكون الشئ واقعياً لكن لا دليل يثبته في المحكمة يمكن تقديمه لتدعيم الواقعة وتصديقها فتسقط من الاعتبار، بينما عند الله لا يكون هذا. ولأن الحكومات مبنية على الظواهر لا على السرائر الخالصة، وعناصر مثل القصد والمحبّة والعلم خفية من أوجه أو مطلقاً غالباً، فتختفي فيبطل مفعولها في تقييم الصورة الكلّية للعمل. وعلى هذا النمط. ومن أجل هذا قلنا أنه لا يمكن أخذ التمييز الحدّي بين مثقال ذرّة الخير ومثقال ذرّة الشرّ في أمر قوانين الدنيا والبشر.

رابعاً، ليس في الآيتين أن الشئ الواحد هو إمّا خير من كل وجه أو شرّ من كل وجه كما هي فرضية النتيجة في الحجّة، بل فيها أن الأمور ستتميز بالخير والشرّ، وبما أننا علمنا أن الإنسان قد يعمل العمل الواحد فيكون خيراً على مستويات وشرّاً على مستويات أخرى، فيشتمل في العمل الواحد من حيث صورته الإجمالية كونه خيراً وشرّاً، بالتالي الآية تفيد أن كل جزئية خير ستظهر على حدة وكل جزئية شرّ ستظهر على حدة، وهذا يُسقط أساس الحجّة.

خامساً، الآية تتحدّث عن حساب الله للعبد، ولا تتحدّث عن حساب العبد للعبد، والقوانين الحكومية هي من الصنف الثاني أي العبد للعبد. فتخرج الآية حتى من هذا الوجه عن نطاق البحث. فبعض الأمور يحقّ لله أن يحاسب عبده عليها ولا يحقّ للإنسان أن يحاسب إنساناً آخر عليها، والكلمة من هذا القبيل كما أثبتنا في هذا الكتاب، والدين أيضاً لله حصراً وليس لإنسان أن يحاسب إنساناً على دينه وأن يقاتله بسبب دينه حصراً. فالله يحقّ له أن يقيّم قول الإنسان أهو خير أم شرّ، ويثيبه ويعاقبه بناء على

ذلك. لكن ليس للإنسان أن يعاقب إنساناً في نفسه وماله بسبب تقييمه لقوله بأنه شرّ. فالمطلوب إثباته هو هذه النقطة، والآيات لا تثبت هذه النقطة وليس فيها ما يعززها.

سادساً، اختلاف الناس تحديداً في ما هو خير وما هو شرّ من الأقوال، مع خروج الأقوال عن نطاق الإكراه، هو الذي يبرر الحرية القانونية للكلمة في المجتمع الإنساني. فحتى إذا ثبّتنا على المستوى لكلّي وجود مقولة الخير والشرّ في باب الأقوال، إلّا أن القوانين لا تُبنى على الكلّيات ولكن على الجزئيات حتى يصحّ تطبيقها، والجزئيات وقع فيها الاختلاف ولا يزال، وذلك لا يمكن الاعتماد على كلّية مقولة الخير والشرّ لإثبات صلاحية بعض الجزئيات دون البعض الآخر، فثبوت الكلّية ثبوت لكل جزئية بالفرعية، ويحتاج تمييز بعض الجزئيات عن بعض إلى دليل آخر، وهذا الدليل محلّ نزاع الناس ولا يزالون مختلفين ولن يزالوا إلى يوم الدين. والنزاع قائم تحديداً في الجزئيات، ما يقول الموحد بأنه خير يقول المشرك بأنه شرّ، وما يقول الثنوي أنه خير يقول الملحد أنه شرّ، وما يقول الملحد أنه خير يقول المثلث أنه شرّ. وما يقول الثائر أنه خير يقول الممالئ للدولة أنه شرّ، وعلى هذا النسق. فتمييز الآية بين الخير والشرّ بشكل مجمل لا يفيدنا شيئاً في تحديد التفاصيل القانونية لما هو قول الخير وما هو قول الشرّ. وبالتأكيد لا يفيدنا ما هو أهمّ من ذلك وهو تحديد ما هي عقوبة قول الشرّ أصلاً وهو مدار القوانين. فهل قول الشرّ كلّه له عقوبة واحدة أم توجد درجات من أقوال الشر بعضها يستحقّ عقوبة أكثر من غيره؟ ما هي هذه العقوبات، هل هي نفسية أم مالية أم اجتماعية كالمقاطعة أم ماذا بالضبط؟ لا قانون بدون الإجابة على هذين السؤالين. والآيات لا تجيب عن هذين السؤالين لا من قريب ولا من بعيد، بالتالي ليس في الآيات ما يفيد قانوناً ولا بحثاً قانونياً من هذا الوجه.

سابعاً، حتى إذا قلنا بأنه يوجد تمييز بين الأقوال بناء على أن بعضها خير وبعضها شرّ، فليس في الآيات أن القول الواحد لا يمكن أن يكون خيراً من وجوه وشرّاً من وجوه أخرى، كما أن القرءآن نفسه الذي هو كتاب كلّه خير كما قال الله "قالوا ماذا أنزل ربّكم قالوا خيراً" فالمنزل كلّه خير، وقد ثبت بالعيان أن القرءآن فيه ذكر لكلمات الكفر والعصيان والاستهزاء والسخرية والنفاق والكذب وغير ذلك من أصناف الكلام، بالتالي هذه الكلمات أيضاً خير لأنها من عين التنزيل، ووجه خيريتها قد يختلف فيها الناس إلا أن المقطوع به لأنها من التنزيل فهي خير بنصّ التنزيل، بالتالي قد تقولون بأنها خير لأنها كشفت عن الشرّ ونبّهت عليه وردّت عليه، نقول حسناً، فليكن كذلك واتركوا كل كلمة تنتشر واسلكوا فيها سلوك القرءآن، وهذا يعني أن قائل كلمة الشرّ هو قائل كلمة خير من جهة أنه يساعد على النتيجة النهائية لتبيان الشرّ والردّ عليه، فهو عامل خير إذن، وعامل الخير لا يستحقّ عقوبة بل إن كان يستحقّ شيئاً في الدنيا على الأقلّ فهي المثوبة أو على أقلّ تقدير له أن يقول لنا لا مساس ولا قتال مهما اختلفنا معه.

ثامناً، ثبوت الحساب في الآخرة حتى على الأقوال، يبرر للمؤمن بذلك ترك القائلين في الدنيا يقولوا ما يشاؤون دون أن يشعر بأنهم "سيفلتون بدون عقاب" على أقوالهم التي تؤذيه ويكره انتشارها. فإن كان للآيات فائدة في مسألة الكلام، فهي تعزيز الحرية من حيث طمئنة المؤمن العامّي والضعيف والمتهور والعاطفي بل الغبي والمجرم العدواني بسبب سفاهته ومرض قلبه، بأن الذين يقولون ما يكرهه سوف ينالون جزاء أقوالهم هذه في الآخرة حيث {مَن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره. ومَن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره}.

النتيجة النهائية : سورة الزلزلة خالية من أي أمر أو فكرة تبرر تقييد الكلام قانونياً.

١١٠٣-سورة العاديات كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

وليس في أفكار السورة العلمية ما يصادم مبدأ من مبادئ حرية الكلام في الدنيا. بل إن كان فيها شئ فهو تعزيز هذه المبادئ.

فمثلاً، قوله {إن الإنسان لربّه لكنود} بمعنى كفور أو لوّام لربّه، في هذا الوصف تعزيز لصفة طبيعية في الإنسان بأنه يكفر أو يلوم ربّه، مما يعني عدم جواز مؤاخذة الإنسان أصلاً إذا تكلّم بما يناسب هذا الأصل الذي فُطِرَ عليه. وهذا الاستنباط وإن احتمل أخذاً وردّاً، إلا أن القدر المقطوع به هو أنه لا يصادم فكرة من الأفكار التي تقوم عليها الحرية الكلامية فضلاً عن مصادمته لنفس هذه الحرية من الناحية الحكمية والعملية.

وكذلك قوله {وإنه لحبّ الخير لشديد} فإن الخير يحتمل أن يكون المقصود به هو الكلام والحكمة، بدليل "ماذا أنزل ربّكم قالوا خيراً" و "مَن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً". وعلى هذا الاعتبار، يكون الإنسان موصوف بأنه محبّ للكلام بشكل عام، ومحبّ للحكمة، كما أن الخير تحتمل معنى المال الدنيوي وهو الأظهر بحسب السياق. فلو حملناها على معنى الكلام، أي الإنسان محبّ للكلام، فهذا يعزز من أهمّية الكلام عموماً والتي تساهم في تعزيز تحرير الكلام في المجتمع الإنساني. وإن حملناها على حبّ المال، فتخرج عن نطاق البحث حتى على المستوى العلمي لا أقلّ من هذه الوجوه الظاهرة.

وأمّا قوله {أفلا يعلم إذا بُعثِرَ ما في القبور.} فإذا حملنا قوله {أفلا يعلم} على تضمّنه لدعوة للتعلّم عن يوم القيامة، فحينها يكون فتحاً لباب التعلّم عن حقيقة القيامة، وفتح باب التعلّم يعني فتح باب التكلّم، لأن التعلّم يكون في المجتمع بالتكلّم، بالتالي يمتنع حينها تقييد الكلام في هذه الحقائق ويوجب فتح باب الجدل وطلب البرهان من المتكلّمين لإثبات صدق علومهم، مما يعزز في المحصّلة من أهمّية تحرير الكلام.

وعلى أي قراءة كما ترى، ليس في السورة أي أمر بمعاقبة لا الكنود ولا الشديد ولا الذي لا يعلم بالقيامة، وإنّما مدار السورة على الإنذار بالقيامة و{إن ربّهم بهم يومئذ لخبير} بالتالي الحساب يوم الحساب والله هو الحسيب.

الخلاصة: ما سبق يعزز خروج السورة من جهة أحكامها أو من جهة علومها عن إمكانية تقييد الحرية الكلامية في المجتمعات الإنسانية.

١١٠٤- سورة القارعة كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

ومدار السورة من حيث أفكارها العلمية على كشف يوم القيامة والحساب الأخروي. فتتذكر البعث ثم الوزن ثم المصير إلى الجنّة أو النار. وليس في هذا ما ينقض مبدأً من مبادئ حرية الكلام القانونية في المجتمع الإنساني. وإنّما هو خبر عن الآخرة. فينطبق على هذه السورة ما قلناه عن سورة العاديات قبلها.

—سورة التكاثر—

١١٠٥-سورة التكاثر كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

ومدار السورة من حيث أفكارها العلمية على كشف يوم القيامة والحساب الأخروي.فتذكر لهو الإنسان بالتكاثر والقبر والجحيم والسؤال عن النعيم وكلّها علمية غير حكمية تشريعية مباشرة. وليس في هذا ما ينقض مبدأً من مبادئ حرية الكلام القانونية في المجتمع الإنساني. وإنّما هو خبر عن الآخرة. فينطبق على هذه السورة ما قلناه عن سورة العاديات والقارعة.

١١٠٦-سورة العصر كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

ولا يُقال: إن الله قال {تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر} والتواصي بشكل عام يكون بالكلام، وكذلك حصره التواصي {بالحق} يعني أنهم لا يتواصون بالباطل، مما يعني أن السورة مشتملة على أوامر تشريعية متعلّقة بالكلام.

لأننا سننبه على حقيقة أن قوله تعالى {تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر} جاء على صورة خبر وليس أمراً تشريعياً. فالسورة تخبرنا عن حقيقة وجودية، {إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين ءآمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر}. نعم، التواصي كلام، والتواصي بالحق يتضمّن عدم التواصي الباطل، لكن الإخبار عن حقيقة ليس مثل الأمر بالحقوق. هذا أوّلاً. ثانياً وهو الأهمّ، أن السورة لا تربط التواصي بالحق بعقوبة بشرية دنيوية نفسية أو مالية، أي لا تأتي بها بصورة قانون اجتماعي سياسي، لكنّها تدعمها بحقيقة وجودية كونية وهي {إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين..تواصوا بالحق}. فالباعث على العمل بمضمون {تواصوا بالحق} هو علمك بأن الإنسان لفي خسر إلا الذين تواصوا بالحق. علمك ووجدانك واختيارك الشخصي للقيام بهذا العمل. ولم يقل مثلاً: والذين لا يتواصون بالحق فاجلدوهم سبعين جلدة، والذين يتواصون بالباطل فخذوا من أموالهم غصباً مائة دينار، أو شئ من هذا القبيل الإكراهي. ليس في السورة إكراه على التواصي بالحق وبالصبر. ليس في السورة إكراه على التكلّم ولا على عدم التكلّم، أي إكراه إنسان لإنسان. ثالثاً، إن وجود أوامر كلامية شئ، ووجود أوامر كلامية إكراهية شئ آخر تماماً. نعم، يوجد أوامر كلامية في القرءآن، مثل الأمر بالصدق والنهي عن الغيبة، لكن يدخل الكلام ساحة القانون حين يُبنى على الإكراه والتخويف بعقوبة يقوم بها البشر وينفذها البشر في حق بعضهم البعض. وهذا هو المفقود في الأوامر الكلامية في كتاب الله حتى هذه المرحلة منه كما رأينا آية آية وحرفاً حرفاً. فهنا مثلاً، يقول {إن الإنسان لفي خسر.إلا الذين..تواصوا بالحق} فالذي يؤمن بأن الإنسان فعلاً لفي خسر إلا الذين تواصوا بالحق، أي إلا إن تكلّم بالوصية بالحق، فهو ما آمن به فليتكلّم بذلك. فهذا أمر مبني على تعقلك لتلك الحقيقة وإيمانك بها. فهو أمر ديني وأخلاقي ووجداني وفلسفي وسمّه ما شئت، إلا أنه ليس أمراً قانونياً، ليس أمراً تشريعياً إكراهياً، بل هو تشريع إلهي نازل على المؤمنين به ليعقلوه ويقوموا به إن شاءوا وحسابهم على الله وعند الله. هذا مع العلم أن الوصية هنا تحديداً ليست حتى في صورة تشريع، لكنّها في صورة خبر وإنباء عن حقيقة فقط.

الخلاصة: التواصي خبر وليس أمراً. التواصي مبني على الطاعة وليس على الإكراه. فإذن، التواصي وإن كان كلاماً إلا أنه ليس تشريعاً ولا قانوناً.

١١٠٧-سورة الهُمَزة كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

ولا يعارض ذلك قوله تعالى {ويل لكل هُمَزة لُمَزة}. على اعتبار أن الهمز واللمز هو اغتياب الناس وذكر معايبهم والطعن فيهم والمشئ بالنميمة وما إلى ذلك من أعمال اللسان وأنوا ع الكلام. لأن الآية خبرية وليست أمرية. وثانياً، الآية إن أثبتت شئ فإنّها تثبت حرية التكلّم بهذه الأمور في الدنيا، بدليل أن الله لم يذكر لها عقوبة دنيوية بشرية بل جعل عقوبتها أخروية وبيده هو سبحانه كما قال بعدها {كلاّ ليُنبذنّ في الحطمة. وما أدراك ما الحطمة. نار الله الموقدة. التي تطّلع على الأفئدة. إنّها عليهم مؤصدة. في عمد ممدة.} فالعقوبة كما ترى بيد الله لا بيد البشر. وسواء حملنا قوله {تطلع على الأفئدة} أنها تشير إلى أفئدتهم اليوم، أي أن لأصحاب ذلك الهمز واللمز أي الكلام المسئ للآخرين، عقوبة في الدنيا في أفئدتهم بنار يجعلها الله تطلع على أفئدتهم وتعذّبهم بنحو التعذيب الباطني، فهذا لله تعالى وهو من شأنه وأحكامه هو سبحانه وليست من أعمال البشر وأحكام حكامهم وإعمال بعضهم العذاب في بعضهم الآخر بالسلاح والإكراه الخارجي. فالسورة كلّها كما ترى تذكر الهمزة واللمزة وإن لم تفسّر السورة معنى ذلك، لكن من قرائن أخرى في القرءآن نعرف أن للأمر علاقة بالطعن في الآخرين من قبيل "يلمزون المطوعين"، فتشير إلى التعبير باللسان وبالعين أي بنحو غير عنيف يماسّ جسم الآخرين كالضرب والقتل مثلاً، لكنه من قبيل التعبير بلسان الشخص وأعضائه الخاصّة به. فحيث لا عدوان مباشر إكراهي على الآخرين، نجد الله تعالى ترك التعبير باللسان وبالعين والإشارة اليدوية وغيرها حرّاً في الدنيا بين البشر، وتولّى هو سبحانه الحساب والمعاقبة عليه سواء في فؤاد المتكلّم اليوم أو في فؤاده وكلّه غداً يوم الحساب في الحطمة. فالسورة من شواهد حرية التعبير الكلامي والذاتي في القرءآن من هذه الجهة أيضاً.

إذن ليس في السورة أمر يقيّد الكلام بشرياً. وما في السورة يعزز حرية الكلام بين البشر.

١١٠٨-هذه السورة كلّها خبر لا أمر فيها. وحيث لا أمر فلا تقييد شرعي للعمل عموماً ولمسألة الكلام خصوصاً. وبذلك تخرج السورة عن دائرة التشريع الخاصّة، وحيث أن بحثنا في التشريع الكلامي في كتاب الله، فهذه السورة خارجة عن نطاق بحثنا المباشر في أدلّة الكلام.

وليس في أفكار هذه السورة ما يمكن حتى أن يكون أدنى شبهة أو شبهة شبهة في باب تقييد الكلام بالإكراه البشري. لأن مدار السورة على كيد أصحاب الفيل. ولم تذكر تفاصيل مَن هم أصحاب الفيل وماذا أرادوا بهذا الفيل وما علاقته بالكيد، هذا على مستوى النصّ القرءآني ذاته. وإن كان السياق يوحي بوجود علاقة تدميرية فعلية، بحكم ذكر الفيل وهو حيوان ضخم معروف، لا يأتي به الشخص ليجادل الناس عادة. لكن توجد كلمة {كيدهم}. والكيد يحتمل أن يكون كلاماً ما. فهب أننا تركنا الفيل وشأنه، وركّزنا على كلمة {كيدهم} واعتبارناه كيداً كلامياً بحتاً، فهل في السورة حينها ما ينقض حرية الكلام ولو أقلّ نقض؟ الجواب : كلّا بل السورة حينها تعزز حرية الكلام. بدليل أن عقوبة هذه الكيد وإن كانت دنيوية فإنّها كانت عقوبة إلهية لا بشرية. إذ قال {ألم تر كيف فعل ربّك} فالفاعل هو ربّك، وليس أنت ولا غيرك من البشر. ثم تفصّل السورة هذا الفعل الرباني، {ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيراً أبابيل. ترميمهم بحجارة من سجّيل. فجعلهم كعصف مأكول.}. فالفعل ربّاني من أوّله إلى آخره، وحتى إرسال الطير والرمي بالحجارة الذي يشير إلى فعل دنيوي طبيعي، هو فعل غير بشري لا من قريب ولا من بعيد. فإذا حملنا كيد أصحاب الفيل على أنه كلام قالوه، فحينها تكون السورة شاهدة على أن الله يعاقب بعض المتكلّمين بنفسه في الدنيا ولو بواسطة وصورة الطير الأبابيل أو غيرهم من جنود السموات والأرض ما خلا البشر الذين لأحكامهم في حقّ بعضهم البعض أمر آخر. فالسورة تتحدّث عن فعل الله بالبشر، لا فعل البشر بالبشر. وأمّا إن كان كيد أصحاب الفيل له شأن آخر غير مجرّد القول، فحينها تكون السورة أكثر خروجاً من مسألة حرية الكلام بكثير فلا داعي حتى للإشارة إلى ذلك الفعل حينها.

الخلاصة: من جهة السورة خبر بحت، فتخرج عن البحث. ومن جهة يحتمل خبرها وجود قول حصلت بسببه عقوبة، إلا أنها عقوبة من فعل الله ولم يكلّف الله رسوله ولا المؤمنين بإنزال هذه العقوبة بأحد لأنه قال شيئاً ما (المبهم في السورة على أية حال). فسورة الفيل لا تؤثر على حرية القيل.

١١٠٩-{فليعبدوا ربّ هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف}

أقول: الأمر الوحيد في سورة قريش هو هذا. {فليعبدوا}. والعبادة تشمل القول، لأن في العبادة قول كلمات معيّنة سواء كانت على جهة الذكر أو الدعاء أو غير ذلك من أصناف الكلام. ولذلك أمر {فليعبدوا} يتضمّن الأمر بقول أشياء معيّنة، سواء كانت سرّاً أو جهراً، بل حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو صنف من أصناف العبادات لأن لبّ العبادة هو طلب شئ من الله أو تنفيذ أمر الله، فالعبادة إظهار الفقر إلى الله وإظهار الطاعة لله بتبعية الإرادة لإرادة الله. فيدخل في أمر {فليعبدوا} كل ذلك، العبادة بمعنى الشعائر والعبادة بمعنى الأوامر. وقد ورد كلاهما في القرءآن. فالحمل عليهما صحيح بحسب التعريف القرءآني لهذه الكلمة. وبناء على ذلك، تدخل آية {فليعبدوا} في مسألة الكلام، وإن كان دخولها مجملاً مبهماً بحيث لا يعيّن نوعاً محدداً من العبادات، لكن هذا الإجمال من ناحية أخرى يُعتَبر مفيداً لأوسع المعاني ما لم يخرج أحد هذه المعاني المحتملة بدليله الخاصّ به. ولكن على أية حال، الأسلم في مجال الاستدلال هنا أن نحمل الكلمة على أوسع معانيها، حتى تتمّ الحجّة.

وعليه، نسأل: هل قرن الله الأمر بالعبادة هنا بعامل إكراهي؟ والجواب القاطع من نفس السورة هو: لا. فالسورة تقول {لإيلاف قريش} ولا إكراه هنا. {إيلافهم رحلة الشتاء والصيف} ولا إكراه هنا. {فليعبدوا ربّ هذا البيت.} هنا الأمر. {الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف} وهنا تعريف للرب المطلوب عبادته، والمفهوم من الآية الإشارة إلى السبب الداعي للعبادة أو لا أقلّ أحد الأسباب، وهو أن ربّ هذا البيت أطعمكم وءامنكم، فمن باب شكره أو القيام بعمل الروح بعد الحصول على غرض الجسم، فليعبدوا. وأيا كان المعنى الرابط بين الآية الثالثة والأخيرة، فإنه قطعاً لا إكراه فيه. إذ لم يقل: فليعبدوا رب هذا البيت وإلّا فاذبحهم يا رسول الله. أوما أشبه من عوامل الإكراه في النفس والمال. وهذا ظاهر فلا نكثر فيه.

إذن، سورة قريش من الشواهد على أن الأمر بالعبادة عموماً، والأقوال الداخلة في مفهوم العبادة خصوصاً، غير مبنية على الإكراه، بل مبنية على اعتبارات وجدانية وعقلية وروحية وأدبية أخرى، أي مبنية على الطاعة لا على الإكراه. فهي من مصاديق وتطبيقات "لا إكراه في الدين".

١١١٠-{أرءيت الذي يُكذِّب بالدين. فذلك الذي يدعُّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين. فويل للمصلّين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يُراءون. ويمنعون الماعون.}

أقول: السورة كلّها أخبار، لا أوامر مباشرة فيها. وبهذا الاعتبار تخرج عن نطاق بحثنا في الأدلّة المؤيدة والمناقضة لحرية الكلام في كتاب الله.

لكن باعتبارات أخرى غير مباشرة يوجد في السورة ما يعزز من مبدأ تحرير الكلام. بيان ذلك:

السورة أشارت إلى التكذيب بالدين، ودعّ اليتيم، والحضّ على طعام المسكين، والمصلّين. وهذه الجمل الأربع تحتمل كلاماً أو تعاملاً مع كلام.

أمّا التكذيب بالدين، فالدين في القرءآن يحتمل أن يكون يوم القيامة مثل "مالك يوم الدين"، ويحتمل أن يكون الديانة كالإسلام مثل "إن الدين عند الله الإسلام". فالتكذيب بالدين يحتمل تكذيب مقالة يوم القيامة، أو التكذيب بالإسلام، فلو حملناه على كلاهما وهو الأسلم في مقام الاستدلال الذي نحن بصدده، تصبح الآية مشيرة إلى التكذيب بالدين وإظهار ذلك التكذيب لأن التكذيب يحتمل الإظهار والكتمان ولم تعيّن الآية أيّهما بالنصّ، فحمله على الإظهار احتمال صحيح قائم، وحيث أن إظهار التكذيب يكون بالقول أو بالفعل أو بكلاهما وهذا احتمال قائم صحيح، فحمله على إظهار التكذيب بالدين بالقول صحيح. ومن هذا الوجه تدخل الآية في نطاق الاستدلال على مسألة الكلام. وحيث أننا لا نجد في السورة أمراً للناس بمعاقبة مَن يكذّب بالدين، فعدم البيان هنا قرينة قويّة على مبدأ الحرية الكلامية والدينية الذي شهدناه يتقرر مراراً وتكراراً في القرءان كلّه، مما يرفع القرينة إلى مستوى الدليل القوي.

أمّا دعّ اليتيم، فالدعّ يأتي بمعنى الدفع والقهر والظلم، ومن آيات أخرى في كتاب الله نفهم أنواع الظلم المعتبرة التي تقع على اليتيم والتي منها أكل ماله بغير حق أو قهره بسوء المعاملة والتي منها الكلام. وحيث أن الدعّ لم يتعيّن هنا بنوع معيّن منه، فحمله على الأوسع هو الأسلم. لكن لأن آيات أخرى في كتاب الله ذكرت أكل مال اليتيم بغير حق، وهو من الاعتداء على الأموال، فهذا بحث آخر لا يدخل في نطاق الكلام حصراً. ولذلك من بين احتمالات دعّ اليتيم المتعددة، يحتمل الأمر سوء التكلّم مع اليتيم والمفهوم أن ذلك بحكم يتمه، أي كونه ضعيفاً في المجتمع بشكل عام بسبب اليتم، مما يعرّضه إلى سوء المعاملة في مجتمع لا يحترم إلا الأقوياء والذين لهم آباء أقوياء وهو شكل المجتمع الجاهلي الذي نزل فيه القرءآن. فمن هذا الوجه، يصبح دعّ اليتيم أي التكلّم معه بطريقة سيئة، هو من الأمور التي مهما كانت سيئة فإنها داخلة في أصل الحرية الكلامية، بحكم أنه لم ترد في هذه السورة تحديداً ولا في أي سورة أخرى ما يقيّد هذا المعنى.

أمّا الحضّ على طعام المسكين، فالحضّ شأن كلامي بشكل رئيسي، وإن كان الحضّ بالأسوة الحسنة والقدوة محتمل أيضاً، فبحكم دخول الحضّ بالكلام في الاحتمال المعتبر، تُعتَبر آية {لا يحضّ على طعام المسكين} تتضمّن الإشارة إلى قضية كلامية. أي لا يقول الكلام الذي فيه حضّ للآخرين على طعام المسكين. ومع ذلك لا نجد في السورة عقوبة دنيوية بشرية قهرية على عدم الحضّ هذا.

أمّا الصلاة، فإنها تتضمّن أقوالاً. ولم نجد في القرءآن كلّه، ولا في هذه السورة خصوصاً، أي عامل إكراهي للقيام بالصلاة أو عدم القيام بها. فالأمر حرّ تماماً وراجع إلى قلب الإنسان. وحتّى في هذه السورة، الويل المذكور هنا هو وعيد إلهي، وليس وعيداً بشرياً. فالويل ليس عقوبة دنيوية بشرية قهرية، أي {ويل للمصلّين} ليست قانوناً. لكنّها وعيد إلهي راجع إلى فعل الله وحكمه، وإن لم يكن الويل مقيّداً

بشكل معين، كأن يكون الويل أخروياً بحتاً كأن يكون الدخول في وادي من أودية جهنّم، إلا أن المقطوع به أنه ليس أمراً ربانياً للرسول والمؤمنين بإنزال عقوبة معيّنة بأحد في حال تلبّس بمفهوم المصلّين المذكور في الآيات. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الآيات تذكر نوعاً معيّناً من المصلّين، وليس كل المصلّين، {الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون.} أمّا السهو فيحتمل السهو بمعنى عدم الصلاة وهو الأضعف ويحتمل السهو في الصلاة بمعنى انشغال القلب بعدم الإقبال على الصلاة وعدم التركيز في الجملة وهو الأقوى لأنه سماهم {المصلّين} ثم وصفهم بالسهو عن صلاتهم فهي {صلاتهم}، فهم يقومون بصورة الصلاة، لكنهم يسهون عنها. وعلى ذلك، السهو قضية غيبية بالنسبة لبقية البشر بشكل عام، وكذلك الرياء شأن غيبي. ومنع الماعون عمل ظاهر بشكل عام على أساس أن الماعون هو المنافع المادّية فهو امتناع عن إعطاء المال لمن يحتاجه بالمعنى الواسع للمال الذي يشمل كل موجود مادّي غير الإنسان مما ينتفع به الإنسان. فإذا كان الويل المذكور في {ويل للمصلين} يشترط لحصوله تحقق الشروط الثلاثة من السهو والرياء ومنع الماعون، فاثنين من الثلاثة غيبيات والله لم يأمر الحكام بشئ مبني على الغيبيات ولم يأمرهم بالحكم بناء على الغيبيات بل على الظواهر البيّنات وما عليه بيّنة ظاهرة. ودون الحاجة للدخول أكثر في هذا التفصيل، فإن مجرّد كون {ويل} ليست عقوبة بشرية، كافٍ لإثبات أن المصلّين أيا كانت نوعية صلاتهم لا عقوبة عليهم دنيوياً على يد البشر على سبيل الأحكام.

والماعون ليس شيئاً استحقّه أحداً بعقد أو عمل حتى يطالب به غيره على سبيل الإكراه إن لم يقدّمه بنفسه، بل هو من قبيل الصدقات والإعانات المبنية على التراحم بين الناس. ومثل ذلك طعام المسكين، فالمسكين لا يستحقّ طعاماً بحكم كونه مسكيناً كما يستحقّ الأجير أجرته، فالأجير له أخذ أجرته ولو بالعدوان كما قال موسى في تعاقده مع الشيخ الكبير "أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ" إذن في حال لم يقضّ أي الأجلين استحقّ العدوان عليه بحسب العقد. وكذلك اليتيم وأي إنسان ضعيف بسبب جسمه أو ظروفه التي لم يُنزلها به أحد من الناس بعدوان كالضرب أو السرقة مثلاً، فإن استحقاق هؤلاء للمعونة غير مبني على الاستحقاق القضائي ولكن على التراحم الإنساني والاستخلاف الرباني وما إلى ذلك من اعتبارات فوق قانونية. من قبيل "إنّما نطعمكم لوجه الله" فهنا إطعام للمسكين واليتيم والأسير "لوجه الله"، ووجه الله خارج عن اعتبارات القانون. فهو أمر راجع إلى الإرادة الشخصية للمُطعِم وما يؤمن به. فلا يستطيع يتيم أو مسكين أو أسير أن يرفع دعوى إلى الحكام ليجبروا فلان من الناس أن يطعمهم "لوجه الله". لأن الإجبار القضائي حينها سيجعل الإطعام لوجه القضاة لا لوجه الله ! ومن هنا نفهم سبب خلو السورة من العقوبات الإكراهية، لأن ما اشتملت عليه السورة في الجملة هو أمور مبنية على الوجدان والإيمان والتراحم والإخلاص وما إلى ذلك من اعتبارات خارجة عن إطار الحقوق البشرية الإكراهية.

الخلاصة: السورة خالية من الأوامر بالكلّية، بالتالي خالية من العقوبات. وليس فيها ما ينقض حرية الكلام في الدنيا بين الناس لا على مستوى الأوامر ولا على مستوى الأفكار.

١١١١-{إنّا أعطيناك الكوثر. فصلِّ لربّك وانحر.}

أقول: الصلاة تشتمل على أقوال. فالأمر بالصلاة يتضمّن الأمر بقول شئ. فلو كان يصحّ إكراه أحد على الصلاة، لتضمّن ذلك كسراً لمبدأ حرية الكلام. فهل في السورة ما يكسر هذا المبدأ؟ كلّا. لأن الأمر بالصلاة لم يقترن بباعث إكراهي بشري. بل قال {إنا أعطيناك الكوثر. فصلّ لربّك}. ففرّع الأمر بالصلاة لربّه على كونه أعطاه الكوثر، مما يُفهَم منه شكر المنعم وما إلى ذلك من اعتبارات وجدانية وعلمية وإيمانية، وليست إكراهية بشرية حتى تكسر حرية الكلمة أو حرية الديانة لأن الصلاة من أعمال الديانات. إذن، الأمر بالصلاة هنا طوعي غير إكراهي.

١١١٢-{ إنَّ شانئك هو الأبتر.}

أقول: الشنأن هو الكره والبغض والتجنّب. وتركيب الآية يشير إلى أن الشانئ قال عن النبي بأنه أبتر، لأن الآية لم تقل "إن شانئك أبتر" مثلاً حتى تكون بصدد ذكر نتيجة شنآن النبي المُخاطَب سورة الكوثر. لكنّها قالت {إن شانئك هو الأبتر} فكأنّها تشير إلى أن الشانئ هنا قال عن النبي بأنه أبتر، فردّ الله {هو الأبتر}. ففي الآية إشارة إلى بغض النبي وتجنّبه، وإشارة إلى قول شئ بحقّ النبي ورميه باسم مكروه، وهو الأبتر. والبتر هو القطع. والسورة لا تفسّر معنى الأبتر بالنصّ، ولم يرد في القرءآن ذكر البتر والأبتر إلا في هذا الموضع. فعلى مستوى العربية الأبتر من البتر وهو القطع، لكن قطع عن ماذا؟ هذا لا تفيده اللغة وحدها. ومكن سياق السورة نستطيع تفهم معنى الأبترية التي يثبتها الله لشانئ النبي. لأن الله أعطاه الكوثر، وأمره بالصلاة والنحر، والصلاة من الوصل والاتصال والصلة، والنحر يتضمّن قطع العوائق التي تمنع أو تضعف تلك الصلة بالرب، ثم ذكر الشانئ الأبتر. فالذي أفهمه هو التالي: الكوثر هو خير كثير مُعطى، لكن حتى تستطيع أخذ هذا العطاء عليك بالصلاة والنحر، فقد تعطيك الشمس إشراقها لكن بدون أن تتصل بها وتخرج عن بيتك وحفرتك لما استطعت أخذ ضوء الشمس المُعطى لك، فقدَّم العطاء على الأمر بالصلاة والنحر لهذا الوجه بحسب هذا الاعتبار، ثم ذكر الشانئ فشانئ ماذا؟ سياق السورة واتحاد مقاصدها يشير إلى شانئ النبي الذي يصلّي وينحر، فحيث أنه كرهه وتجنّبه بالتالي لن يتّصل بالكوثر، فهو الأبتر، وإن ظنّ هذا الأبتر أن النبي بانشغاله بالصلاة والنحر وقضايا لربوبية والآخرة والروح قد خسر خير الدنيا لكونه لا يُقبل على زهرتها إقبال الأبتر عليها، لكن الله يبيّن أن الأبتر الحقيقي هو الذي يخسر نفسه وأهله يوم القيامة ويخسر خير الجنّة الكثير، لأن الآخرة خير من الدنيا وأبقى من الدنيا، فالأبتر الحقيقي ليس من انقطع عن الدنيا بسبب إقباله علىا لله والآخرة، بل من انقطع عن الله والآخرة بسبب إقباله الكلّي على الدنيا. {إن شانئك هو الأبتر}.

بناء على ذلك، أوّلاً، رمي النبي بالأسماء السيئة ليس له عقوبة عدوانية من قبيل القتل والجلد والغرامة وما إلى ذلك في هذه السورة. فالسورة أشارت إلى رمي النبي باسم سئ، ولم تذكر لذلك عقوبة.

ثانياً، أشارت الآية إلى كيفية التعامل مع الذي يرمي المؤمن بالاسم السئ. وذلك بتبيان حقيقة الاسم ثم رؤية المصداق الأحق بهذا الاسم. {إن شانئك هو الأبتر}.

ثالثاً، كون الآية جعلت رابطاً بين شانئ النبي، وبين كونه أبتراً، فهذا بحد ذاته رمي لمبغضين النبي باسم مسئ لهم وفيه طعن فيهم. فهو بحد ذاته من ممارسة الحرية الكلامية. إذ لنا أن نرمي مَن نشاء

بما نشاء من أسماء في الدنيا وليس لأحد من البشر أن يقيّد حريتنا في ذلك. والقرءآن يسير على هذا المبدأ في قوله {إن شانئك هو الأبتر.}.

الخلاصة: ليس في سورة الكوثر ما يقيّد حرية الكلام. بل ما فيها يعزز حرية الكلام وُيجلّيها ويمارسها.

١١١٣-{قل يـأيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين.}

أقول: في السورة أدلّة.

الأول، أن الأمر الوحيد فيها هو {قل} وهو أمر بقول شئ. بالتالي تدخل مباشرة في مسألة حرية الكلام. فإذا كان الأمر مقروناً بعقوبة بشرية في حال لم ينفّذ الأمر بقول شئ، فحينها يكون هذا تقييداً لحرية القول. وبالعكس، إن وجدنا الأمر خالٍ من العقوبات لإكراه المتلقّي على تنفيذ الأمر بالقول، فحينها يكون هذا أمراً طوعياً بالتالي داخل في حرية الشخص في الالتزام به من عدمه. وبقراءة السورة، يتبيّن أن الأمر {قل} خطاب من الله لعبده المؤمن به، ولا نجد في السورة أي عقوبة بشرية تُلزم أحداً بقول {يـأيها الكافرون....إلى آخر السورة.

الثاني، {يـأيها الكافرون}. فيها إعلان ونداء صريح لصنف معيّن من الناس وتسميتهم باسم {الكافرون}. وهذا نوع من السباب أو التقليب بالألقاب المسيئة والقبيحة، لأن النبي حين يقول {الكافرون} فهو يرمي غيره باسم يعتقد هو أنه اسم قبيح ومسئ، وليس مدحاً له بأنه كافر. وعادة ما يعتقد المتلقّي لهذا الرمي بأنه أيضاً اسم مسئ له، إذ لعلّه لا يعتقد أنه كافر فعلاً بل يعتقد أن الرامي له هو الكافر حقّاً. كما تجده مثلاً في الأمّة حين يكفّر بعضها بعضاً، فهو اسم قبيح عند الجميع. بل حتى مفهوم الكفر نفسه بمعنى رفض الحق وستر الحقيقة والتغطية على الحقوق، وما أشبه، هو اسم قبيح عند الناس عموماً وحتى المتلبّس بمثل هذا الكفر لعلّه يكره تسميته به كما أن الناس تكره أن تُسمّى بالجهل والظلم حتى لو كانت في قعر الجهل وهاوية الظلم في الواقع. بناء على ذلك، قول النبي {يـأيها الكافرون} هو ممارسة مباشرة لحريته في الكلام. حتى ولو فرد يواجه قومه بأنهم من الكافرين، إذ هذا النداء موجّه لقومه من الكافرين كما هو معلوم من سياق القرءآن عموماً ونزوله ووصفه لقوم النبي. فالنبي أراد أن يعيش وسط قومه بسلام وأن لا يتعرّض لا هو ولا أتباعه وأصحابه للاضطهاد حتى وهم يقرأون وينفذون مضمون {قل يـأيها الكافرون.}. بعبارة أخرى، النبي يرى أنه لا يجوز معاقبته من قبل البشر ولا قومه بسبب قوله لهم {يـأيها الكافرون}. وتزداد قوّة هذا السباب والتلقيب بما يسوء من ألقاب، حين يعرف قومه بأنه يؤمن أن الله تعالى رب العالمين هو الذي أمره بأن يقول لهم {يـأيها الكافرون.}. فهنا-بالنسبة لهم-محمد لا يكتفي بتسميتنا بالكفر، لكنّه يزعم بأن الله ربنا ورب كل شئ هو الذي أمره بذلك وسمّانا بذلك في كلامه الجليل ! وبالرغم من هذه القوّة المضاعفة للتسمية القبيحة، فإن القرءآن يعتبر التعرّض للنبي وأتباعه بأي عقوبة ولو الإخراج من الديار فضلاً عن محاولة القتل بأنها عقوبة ظالمة وأصحابها ظلمة بسبب ذلك واستباح قتالهم بسبب إنزالهم بهم مثل هذه العقوبة التي نالتهم بسبب قولهم وتدينهم بما يرفضه رؤساء قومهم وأكثرهم تبع لهم. إن لم تكن هذه هي الصورة العملية التامّة لحرية الكلمة والديانة، فلا أدري ما هي.

الثالث والرابع، {لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد.}. إعلانه بأنه لا يعبد ما يعبدون شئ، لكن قوله بأنهم هم لا يعبدون ما يعبده هو شئ آخر. وكلاهما فيه ممارسة لحريته في الكلام. كيف؟ حين تقول {لا أعبد ما تعبدون} فأنت تعلن انفصالك عن عبادة قومك وما عليه أكثرهم وما ورثوه من آبائهم. هذه بحدّ ذاتها جريمة عند أنصار تقنين البيان عادة خصوصاً من بين الذين صاروا بعد ذلك يزعمون أنهم أتباع الرسول وعقوبتها القتل أو الاستتابة بضعة أيام ثم القتل. فهذه وحدها كانت كافية.بناء على

أفكار روافض حرية الكلام، لتعريضه للقتل أو لا أقلّ الإخراج من الديار والنفي. لكن أن تزيد على ذلك بأن تقول {ولا أنتم عابدون ما أعبد} فهنا أنت تتكلّم عن غيرك وتعبّر بالنيابة عنه بدون أن ينيبك. فقد يقولون: وما أدراك أننا لا نعبد مَن تعبده أنت؟ أنت ربّك الله، ونحن ربّنا الله، لكننا نعبده بطريقة خاصّة تختلف عن طريقتك أنت أو نؤمن بأفكار عن الألوهية مختلفة عن أفكارك أنت من بعد النواحي وإن انتفقت من نواحي أخرى. على أية حال، أنت تتكلّم بالنيابة عنّا ونحن لم نعطيك صلاحية التكلّم بالنيابة عنّا ولم نفوّضك لتعبّر عن مواقفنا الدينية. فكيف تجيب على هذا؟ الجواب: أنا حرّ ! أقول ما أشاء وأتكلّم عن موقف مَن أشاء كما أشاء. ولكم أن تردّوا عليّ إن شئتم بالكلام وتبيّنوا موقفكم الصحيح بالكلام، كما أني بيّنت ما عندي بالكلام. أنا قلت {ولا أنتم عابدون ما أعبد.} وأنا حرّ. بناء على هذه الآية، نأخذ جزئية "جواز التعبير عن مواقف الآخرين" ولو كانوا خصومك وأعدائك، وأنت حرّ في تصوير مواقفهم وأرائهم وسلوكياتهم بحسب نظرتك لهم، بغض النظر عن تفويضهم لك أو إنابتك أو رضاهم عن تصويرك أو أي شئ من هذا القبيل. وسابقة هذه الجزئية هي آية {ولا أنتم عابدون ما أعبد..ولا أنتم عابدون ما أعبد}.

الخامس، {ولا أنا عابد ما عبدتم..لكم دينكم ولي دين.}. لاحظ كلمة {أنا} في قول محمد {ولا أنا عابد ما عبدتم}. فالأنا هنا هي أنا محمد. {لي دين} الياء هنا راجعة إلى محمد. نعم هو عندنا نحن ممن آمن به هو رسول الله، لكن هو عند قومه مجرّد رجل اسمه محمد. ولا لا يؤثر في الدليل فعلياً، لكننا أحببنا الإشارة لذلك. المهم. حين يقول إنسان لقومه {ولا أنا عابد ما عبدتم..لكم دينكم ولي دين} فإنّه بذلك يرتكب-خصوصاً عند الأقوام المتدينة بأديان ذات طبيعة متعالية فوق إنسانية-على الأقلّ ثلاث جرائم: الجريمة الأولى، الاعتقاد بأن الدين شأن فردي وموقف فردي، أي يعتقد بأنّه حرّ ليكون له دين مختلف عن دين قومه ولا يأخذ دينه عن جماعة قومه وسلف أمّته. الجريمة الثانية، التبجّح بإعلان مخالفته لدين قومه وأنه أسس ديناً خاصّاً به، فلم يكتفِ بالستر على نفسه حتى جاهر بذلك. الجريمة الثالثة، الطعن في الحقيقة المطلقة لدين الأمّة، لأنه حين يرفض عبادة معبودنا ويرفض اتباع ديننا ويعلن عبادة شئ آخر واتباع دين آخر، فهو بذلك يدعي وجود حقيقة خارج معبودنا وديننا. بعد تحديد هذه الجرائم التي كل واحدة منها تستحقّ عقوبة نفسية أو مالية أو كلاهما عند أنصار تقنين البيان، نسأل: تحت أي مبدأ يمكن ترك رجل يرتكب هذه الأعمال الثلاثة بدون التعرّض لعقوبة نفسية ومالية من قبل رؤساء قومه وسادتهم؟ لا تذهب بعيداً، انظر إلى الأحكام التي وضعها الإسلاميون أنفسهم عبر التاريخ إلى يومنا هذا، وأعني حرفياً إلى يومنا هذا (٢٧رجب ١٤٤١هجرية)، لترى أن كل وحدة من هذه الأعمال الثلاثة تم وضع عقوبات وعقوبات شديدة قاسية كأنّها مستنبطة من قيء جهنّم. بل إنهم عاقبوا على أقلّ من هذه الثلاثة بكثير جدّاً بأقصى العقوبات. يعني الذي يقول {لكم دينكم ولي دين} لقومه عندهم، عقوبته معروفة، لكنهم تجاوزوا ذلك بمراحل فلكية وصاروا يعاقبون حتى مَن يقول: يا جماعة الخير ديني ودينكم واحد لكن لي رأي مختلف في تفسير بعض كلمات هذا الدين. حتى هذا قد ينال السجن وتُطلَّق امرأته منه وقائمة طويلة من العقوبات التي لم تخطر حتى على بال بعض كفار الجاهلية. ثم بعد كل هذا، يقرأون {قل يأيها الكافرون...لكم دينكم ولي دين} فإذا سمعوا بأن فلاناً المشرك عذَّب الصحابي فلان، أو فلان الجاهلي قتل المؤمن علان، يصيحون وينوحون " وا حريتاه ! وا حقوقاه ! ". مثل هذه المواقف، وغيرها، هي التي تؤكد على واحدة من حقيقتين أحلاهما أمرّ من سقر: إمّا أنهم لا يقرأون كتاب الله، وإمّا لا يؤمنون بالإنصاف. وكلاهما ليس من الإسلام في شئ. وأقصد بلا يؤمنون

بالإنصاف، بمعنى أنهم يريدون أن يقولوا هم لغيرهم {يأيها الكافرون..ما أنا عابد ما عبدتم..لكم دينكم ولي دين} ولكن لا يريدون غيرهم أن يقول لهم مثل ذلك. يريدون حرية قول هذه الأمور لأنفسهم، ولا يريدون مثل هذه الحرية لغيرهم. فإن قيل: لكننا لسنا مثل غيرنا لأن الحق معنا. قلت: هذا أوّل الكلام ! هذا أوّل عدم الإنصاف. هذا أوّل الجهل بالقرءآن. هذا أوّل السفه والتعصّب. هذا أوّل الجهل بأساس الحرية. أنت حرّ في كلامك ودينك لأنك إنسان، وليس لأن الحق معك. هذا أوّلاً. ثانياً، أنتم تريدون الحرية وسط أقوام لا تعتقد بأن الحق معكم، كمثال النبي هنا، فهو كان يقول {يأيها الكافرون..لكم دينكم ولي دين} وسط قوم لا يعتقدون بأن الحق معه، بل يعتقدون أن الباطل لابسه من رأسه إلى قدمه. ثالثاً وهو الأخطر، لاحظ أن الاحتجاج ب"لنا الحرية لأن الحق معنا" هو اعتراف ضمني بل معلن لمن عرف أساليب القوم وتاريخهم ومراجعهم، هو اعتراف بأنهم إذا تسلّطوا لن يرقبوا في مؤمن ولا كافر ولا إنسان إلّ ولا ذمّة، سيخضعونهم إخضاع البهائم ويعاملونهم معاملة الكلاب بل أسوأ، لأنهم بمثل هذه الحجّة يقررون بأن مَن لم يكن منهم فلا يستحّق حرية كلمة ولا ديانة بل ولا شئ. استباحة كاملة ولا استباحة آل فرعون لبني إسرائيل. رابعاً، تحديد المحقّ من المبطل سيظهر في الآخرة ويوم الحساب، وأمّا في الدنيا فإن الإسلاميين أنفسهم بينهم وبين بعض لا يعرفون مَن المحق من المبطل بعد ولا حتّى في أكبر مسائل الدين مثل هل لله حدّ أم لا، وقد اختلف ولا يزال يختلف المسلمون في كل صغير وكبير، اعتقادي وشرعي، وأقصى ما فعلوه مَع مَن يخالفهم في عقيدة أو شريعة هو أن يقولوا لإبطال قيمة خلافه "لا يُعتدّ بقوله" وهو اعتراف بوجود القول المخالف لهم، أو أن يقولوا "هم ليس من المسلمين" أي التكفير التام له بالتالي إخراجه من الأمّة للتخلّص من قيمة خلافه، وهكذا كلّها وسائل رخيصة بائسة مفضوحة من أجل اختراع إجماع لا وجود له ولا يمكن أن يوجد في هذه الأمّة. فإذا أبعدنا هذه الوسائل السياسية الرخيصة من النقاش، سنجد أن تحديد المحق من المبطل ينتهي إلى كلمة واحدة وهو "الله أعلم" أو "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب" أو "عند الله تجتمع الخصوم" أو ما هو أفضل من كل ذلك قول القرءآن "لا حجّة بيننا وبينكم" و "وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" و "انتظروا إني معكم من المنتظرين". فحتى لو كنّا نعتقد في أنفسنا بأننا على حق قطعاً، فإن إدخال مثل هذا الاعتقاد في الآخرين غير متيسّر في هذه الدنيا. ولذلك من السهل ومن حريتك أن تقول "الحق معي" وترفع عقيرتك وتجهر بدعوتك ودعواك وتعلنها في الآفاق، لكن ليس لك أن تظلم غيرك نفس هذه الحرية. والواقع أن ظلم الآخرين هذه الحرية الكلامية والدينية راجع في نهاية المطاف إلى مَن يملك جنوداً أقوى يستطيع بهم قهر خصومه. فالقضية ليست فقهية شرعية في واقع الأمر، لكنها عسكرية بحتة. وبحث الإنصاف في القرءآن يحتاج إلى دراسة خاصّة، لكننا أشرنا إليه كثيراً في هذه الدراسة لأن الحجّة لا تقوم على الجميع حتى المحرّف بدونه. إذ قد يقول لنا شخص: حسناً، سلّمنا بأن كتاب الله يعلّم حرية الكلام، لكن هي حرية لأهل الحق دون أهل الباطل، ونحن أهل الحق فقط. وردّاً على ذلك، وجدنا أن كتاب الله يعلّم ويوجب ويذكر أصول حرية الكلام للجميع بدون تمييز، وقد مضى كثير من هذا ولا يزال البحث مستمراً. لكن بدون مبدأ الإنصاف، جزء مهمّ من الحجّة سيضعف أو يزول. وسيرجع الأمر إلى نمط فرعوني جاهلي خلاصته: أنا وطائفتي لنا كل الحريات والحقوق، والبقية ليس لهم إلا فتات المِنَح التي نتفضّل عليهم بها. مع ملاحظة أنه من الناحية العملية، وإلى حد كبير من الناحية النظرية، هذه الخلاصة الفرعونية هي النموذج الذي ساد ولا يزال سائداً في هذه الأمّة، ولن تخرج من أسر الفرعنة ما دام هذا النموذج مسيطراً عليهم.

الخلاصة: سورة الكافرون جمعت بين حرية الكلمة وحرية الديانة التي هي فرع حرية الكلمة وبيّنت ذلك بالممارسة العملية والتفعيل الواقعي لمبدأ الحرية الكلامية والدينية.

فأنت حرّ في تطبيق أمر {قل} حتى لو جاء من قبل الله تعالى نفسه لك، لا أقلّ أنت حرّ في الدنيا.

وأنت حرّ في تسمية غيرك باسم يكرهونه وتكرهه أنت مثل {الكافرون}.

وأنت حرّ في الجهر بما يسئ للآخرين {يأيها الكافرون}.

وأنت حرّ في إعلان اختلاف معبودك ودينك عن معبود ودين قومك ولو كانوا الأغلبية شبه التامّة وأنت فرد واحد منفرد. {لا أعبد ما تعبدون..ولا أنا عابد ما عبدتم..لكم دينكم ولي دين}.

وأنت حرّ في تشخيص مواقفك وأفكار وسلوكيات الآخرين والتعبير عنها باستقلال عنهم ودون الحاجة لأخذ إذنهم في ذلك بل ولو كانوا يرفضون ما ستقوله عنهم. {ولا أنتم عابدون ما أعبد.}.

فالحرية الكلامية والدينية هي حرية فردية، باستقلال عن الناس الذين تعيش وسطهم، وحتى لو كان ما ستقوله وتدين به مكروهاً مبغوضاً ملعوناً عند مَن تعيش وسطهم بل ولو رأوا كلامك من وحي الشيطان وأنت نفسك سبب فتنة وفساد وضلال وتمزيق لوحدة القوم والجماعة وشاقّ للصفّ ومعرّض لتجارة قومك واقتصادهم للضياع والفساد والخراب بسبب كلامك ودينك. أنت حرّ (كلامياً ودينياً) وسط قومك ولو كانت ممارسة حريتك بالنسبة لهم سبب لدمار قومك. هذه خلاصة رسالة سورة الكافرون بحسب هذه القراءة وتنزيل مضامينها على هذه المسألة. سورة الكافرون سورة الحرية العظمى. ليس فقط على المستوى النظري، بل على المستوى العملي. لأنّها جسّدت هذه الحرية العظمى تجسيداً لا مزيد عليه. أنت لست إنساناً تامّ الإنسانية ما لم تقدر على العيش بمضمون سورة الكافرون. وإن كان أدعياء الإسلام يرفضون تأسيس مجتمع يمكن فيه تحقيق مضامين هذه السورة، فأنا أقول لهذه الأمّة {يأيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين.}

١١١٤-{إذا جاء نصر الله والفتح. ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا. فسبّح بحمد ربّك واستغفره إنّه كان توّاباً.}

أقول: توجد في الآية ثلاث مسائل، أهمّها ثالثها.

الأولى، من قوله {إذا جاء نصر الله والفتح}. تحديداً {إذا}. فإن هذه الأداة تأتي في القرءآن مع الأخبار المقطوع بوقوعها والتي لم تقع بعد، مثل "إذا الشمس كوّرت" و "إذا السماء انشقّت". ففي هذه الآية يؤكد ويقطع بأن نصر الله والفتح سيجيئ. لكن لا يوجد في الآية نفسها ولا في السورة ما ما يدلّ ويبرهن على صدق هذا الوعد والخبر. فإنه خبر يؤمن به مَن يؤمن بمصدره، لكن نفس السورة ليس فيها براهين مفصّلة ماديّة يمكن أن تقنع مَن يتلقّى هذا الخبر من غير المؤمنين بالمصدر الإلهي القدير له. فإذا أضفنا إلى ذلك أن السورة نزلت قبل وقوع النصر المذكور، وهذا نعلمه من نفس صياغة السورة فضلاً عن مسيرة الدعوة النبوية التي تكشفها سور القرءآن عموماً، وإذا أضفنا أيضاً حالة الاستضعاف والمشاكل الكثيرة المزلزلة التي وقعت بالنبي وأتباعه حتى تحقق النصر والفتح ودخول الناس في دين الله أفواجاً ومن هذه المشاكل الكثيرة ما جعل البعض يقولون "غرّ هؤلاء دينهم" كما ورد في بعض الآيات تشكيكاً في قدرة النبي وأتباعه على تحقيق النصر على أعدائهم من الكافرين الذين يريدون قتلهم وإنهاء رسالته من الأرض، مما يزيد من عدم يقينية الخبر بحسب المعايير الظاهرية العادية المرئية لعموم الناس. إذن، خبر {إذا جاء نصر الله} في نفس الآية خالٍ عن البراهين، وفي نفس الواقع الذي تنزّلت فيه الآية لم تتحقق هذه البراهين والقرائن إلا لاحقاً، فالنتيجة أن النبي كان ينطق بكلاماً لا برهان لغير المؤمن به عليه. وبما أنه كان النبي حرّاً ليقول هذا الكلام بغير التعرّض لعقوبة، بالتالي يدخل في صلب حرية الكلام ادعاء الدعاوى والأخبار المستقبلية بدون الحاجة إلى تعضيدها ببراهين ولا ذكر القرائن بل ولا أن يوجد في الواقع نفسه ما يكفي للاعتقاد بتحقق الخبر على المستوى الطبيعي. فليس لأحد أن يجبر إنساناً على التقدّم ببراهين تعضده رؤياه المستقبلية وإلّا تعرّض لعقوبة بدنية أو مالية. وقضية {إذا جاء نصر الله والفتح} سابقة من ضمن سوابق كثيرة في القرءآن على هذا المبدأ.

الثانية، {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا.}. بعض أنصار تقنين البيان يفرّق بين صاحب البدعة أو المقالة حين يحتفظ بها لنفسه أو حتى يتكلّم بها في محيطه المباشر، وبين ذلك الذي ينوي نشرها وجلب أتباع لها ويأمل بدخول أعداد معه ليتقوّى فيصبح بذلك خطراً على الجماعة المتسلّطة في البلاد. وهذا أمر حاصل في جميع البلدان وإلى يومنا هذا. حتى في البلدان التي فيها قيود قليلة جدّاً على التعبير، قد يتركون المتكلّم يقول ما يشاء لكن إذا بدأ يصير له أتباع كثر حينها يضعون العيون عليه ويحاولون تشويه صورته وإن لم يستطيعوا فقد يعملون على اغتياله، والقصص في ذلك كثيرة يعرفها من تتبع هذا الأمر. بعبارة أخرى، فرق بين أن تكون مؤمناً بأن الله علّمك دينه وتريد ممارسته بنفسك أو أنت وبضعة أشخاص حولك، وبين أن تكون ممن ينوي أن يرى {الناس يدخلون في دين الله أفواجا}. لأن دخول الناس في طاعتك وجماعتك أفواجاً، أي جماعات جماعات، سيجعلك قوّة ضاربة سواء من ناحية كمّية الأموال التي قد تتحكّم فيها أو السلاح أو قوّة التصويت في البلدان التي أفرادها لهم هذه القوّة في صناعة القرارات في البلاد أو مجرّد وجود عدد هائل يسمع كلامك ويطيعك. هنا اختبار حقيقي لحرية التعبير في أي بلد. وجود الحرية فعلياً يوجب تركك وشأنك حتى لو اتبعك الجن

والإنس وليس فقط أهل بلادك. لأن الحرية لا تقوم على عدد مَن يتبعك، ولكن على معنى موجود فيك. وهذا المعنى مستقلّ عن وجود أو عدم وجود أتباع يصدقونك ويطيعونك. بعد هذه المقدمة لتصوير المسألة، نسأل: هل كان محمد ممن يرى أن دينه سيكون شأناً فردياً وصغيراً أم شأناً أكبر من ذلك؟ الجواب في الآية {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا}. وهو يسوق هذه الآية مساق القطع والحتم بحكم أن الله تعالى نفسه سيتولّى تحقيق هذا الأمر "إذا جاء نصر الله والفتح". وبالرغم من ذلك، كان النبي يعتبر وقوع العقوبات عليه وأتباعه وإن كانوا قلّة وينمون، من الظلم. مما يعزز كون حرية الكلام والدعوة تتضمّن إمكانية دخول جماعات كثيرة في الدعوة، وتتضمّن حتى إعلان صاحب الدعوة نفسه أنه يريد أو يقبل أو يرجو أو يحتمل ويرضا باتباع الجماعات الكثيرة من الناس له. بعبارة أوضح، لا علاقة لكمّية الأتباع بوجود حرية الكلام للإقناع.

هاتان المسألتان من قبيل الاستدلال غير المباشر. لكن المسألة الثالثة استدلال مباشر، لأنها تتعلّق بأمر مباشر من الله وهو {فسبّح بحمد ربّك واستغفره}. والتسبيح والاستغفار من الأعمال الكلامية سواء كانت في النفس أو في العلن. فأن تحمد الله وتستغفره إمّا عمل كلامي صريح وإمّا عمل يحتمل الظهور بالكلام. فتدخل هذه الآية في مسألة الكلام لأنها أمر يتعلّق بالكلام مباشرة. إذ الأمر بالكلام إذا كان إكراهياً على يد البشر، انتفت حرية الكلام لأن الحرية زوال الإكراه على يد البشرية. وعليه، ننظر في السورة. هل الأمر بالتسبيح والاستغفار جاء على سبيل الإكراه؟ الجواب: لا. الأمر مبني على شرطين، وعلّة. الشرط الأوّل {إذا جاء نصر الله والفتح}. والثاني {ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً}. فإذا تحقق كلاهما، وعلم المُخاطَب ب{إنّه كان توّاباً}، فهو مأمور بالتسبيح والاستغفار. وكما ترى، ليس فيها إلا خصائص الأمر الطوعي الخالي من الإكراه.

الخلاصة: سورة النصر خالية من أي قيد إكراهي على الكلام. بل ما فيها يعزز مبدأ حرية الكلام مباشرة وغير مباشرة.

١١١٥-{ تبّت يداَ أبي لهبِ وتبّ. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى ناراً ذات لهب. وامرأته حمّالة الحطب. في جيدها حبل من مسد.}

أقول: التبّ يشير إلى الخسران والهلاك والانقطاع عن الخير. والتبّ هنا مقرون بيدي أبي لهب وبنفسه. {يدا أبي لهب وتبّ} أي تبّت يداه، وهو نفسه تبّ. ثم يذكر مصيره إلى نار ذات لهب، وامرأته معه تحمل الحطب الذي سيثير اللهب وفي جيدها حبل من مسد. حسناً. ما معنى هذا؟ بعبارة أخرى، هذا سباب على مستوى ديني رفيع. لكنّه سباب على أية حال، لأن السب هو تنقص الشخص ونسبة الشرّ إليه وجعله يقترن بتصوّرات قبيحة ومسيئة ومكروهة. وكل ذلك متحقق في السورة. أبولهب مذكور كشخص، وامرأته لابد أنها شخص معروف أيضاً وإلّا لكان كلام القرءآن مع القوم الذين نزل فيه نوعاً من اللغو وما كان ليذكر هذه المرأة من أجل لا شئ. مع العلم أن السورة في حدود نفسها لا تذكر بصريح العبارة سبب استحقاق أبي لهب وامرأته لهذه السورة، نعم يمكن بناء على قاعدة "إنّما تجزون ما كنتم تعملون" استنباط أعمالهما من جزائهما، فننظر في ما ذكرته السورة وهو الجزاء لنستنبط العمل الذي استحقّا به هذا الجزاء. لكن هذا ضرب من الاستنباط من السورة، وليس صريح نصّ السورة. بالتالي، السورة تسبّ شخصاً وامرأته بدون تبيان أسباب هذا السباب.

وعلى ذلك، تكون السورة ممارسة مباشرة لحرية محمد في الكلام، حتى في سباب الآخرين رجالاً ونساءً، وحتى بدون أن يذكر أسباب هذا السباب. هذا على المستوى البشري، والذي من زاويته ينظر الناس إلى محمد في زمانه ومكانه. فإنهم يرون شخصاً يلقى كلاماً هو أشبه بالشعر (بحكم كون السورة موزونة وزناً شعرياً) يهجو فيه رجلاً باسمه وامرأته. وكان حرّاً في قول ذلك، ولم يكن لأحد أن يتعرّض له بأذية بسبب قوله ذلك، ولا لأتباعه بحكم كونهم يرددون هذا الكلام وفي صلواتهم وتقرّبهم إلى ربّهم ! فإذا أضفنا إلى ذلك أن محمداً ينشر هذا الكلام في الناس، ويشيعه في أتباعه ويأمرهم بتكراره، فإنّه يرتفع عن مستوى السباب العادي الفردي إلى نشره وجعله عامّاً جماعياً حتى صار إلى يومنا هذا من شرق العالم إلى غربه يسبّ الناس أبا لهب وامرأته ليل نهار. فإذا أضفنا إلى ذلك أن محمداً ينسب هذا الكلام إلى الله تعالى، فحينها بالنسبة لأبي لهب وامرأته يكون السبّ أفظع وأشنع لأنه ينسب ذلك إلى ربّهما أيضاً. فالسبّ في هذه السورة لا يكون فقط عملاً داخلاً في حرية المتكلّم، بل يصبح حرية وديانة وربّانية أيضاً. وليس لأبي لهب ولا امرأته أن يتعرّضا للنبي ولا لأتباعه بسوء ولا لأحد من قوم محمد ولا عشيرته بحجّة أنه أساء وطعن في شخص وامرأته. إذن، سورة المسد سورة تعبّر عن ممارسة حرية الكلام في المجتمع بصورة جلية وشخصية ومباشرة، وتجيز الطعن في الآخرين رجالاً ونساءً ولو كان طعناً غير مشروح في نفس الطعن. أقول "تجيز" بمعنى أنه حرّ ليقول ذلك، ولا يتعرّض لعقوبة في بدنه أو ماله بسبب ذلك كما يتعرّض القاتل والسارق مثلاً. نعم، لأبي لهب وامرأته أن يردّاً عليه الصاع صاعين أو عشرة، لكن هذا أقصى ما يجوز، أي لا يخرج الأمر عن نطاق المعركة الكلامية.

ملحوظة أخيرة: لا يخفى كمّية العداوة التي قد يثيرها مثل هذا الكلام بين الرجل وامرأته. فحين يتصوّر رجل أن امرأته ستحمل الحطب في النار لتشعل لهبها ليتحرق زوجها، فلا أظنّ أن هذا النوع من الكلام يرغب في التقريب بين الزوجين بقدر ما سيكون سبباً في إشعال فتنة بينهما في حال صدّقه الرجل وعمل بمقتضاه. وكذلك بالنسبة للمرأة، فإنها قد ترى أن زوجها تسبب في تعرّضها لهذا السباب وتصويرها بصورة قبيحة ومخزية ومؤلمة بشكل فظيع، فلعلّها تكرهه أيضاً. على أية حال، إذا كنّا سنقرأ

السورة في حدودها، لن يكون مثل هذا الاستنباط بعيداً بحكم الاحتمال الموجود في الكلمات أنفسها. نعم، قد لا يبالي لا أبو لهب ولا امرأته بهذه السورة ويعتقدونها من جنون محمد أو الشياطين التي توحي إليه، فهم أحرار أيضاً في تقبّل هذا الكلام من عدمه وكيفية تفسيره والتأثر به. فهو حرّ في أن يقول، وهم أحرار في كيفية تقبّل ما يقول. وإمكانية التعارك بالكلام هي من أهمّ علامات الرقي في سلّم السلام. لأن الناس إذا كانوا يتوقّعون العقوبة على كلامهم ضدّ الآخرين، والعقوبة في حال اعتدوا على نفس أو مال الآخرين، فقد لا يبالون بالعقوبة بحكم أنها واقعة واقعة فيميلون إلى العدوان بدلاً من البيان. لكن في حال اقتصرت الحرب على الكلام، فإننا نكون قد ارتقينا درجة في سلّم السلام واقتربنا أكثر من تحقيق آدميتنا وإفشاء السلام بيننا. الإنسان سيعادي الإنسان، هذا أمر مفروغ منه. لا المثاليات ولا الخرافات ولا العقوبات ستغيّر من هذه الحقيقة لأنها راجعة إلى اعتبارات كامنة في جوهر الإنسان وظروف عيشه في هذا العالَم. ولا الجوهر ولا الظروف ستتغيّر تغيّراً ملحوظاً يكفي لإبطال العدوان بين بني الإنسان. فنحن أمام واحد من اختيارين: إمّا أن نغلق قنوات العدوان بفتح قنوات أخرى لتصريف العدوان، وإمّا أن نسمح بانتشار العدوان أحببنا ذلك أم كرهناه. والطريق الذي تسلكه سورة المسد هو الطريق الأوّل. أي إغلاق قنوات العدوان على الأنفس والأموال، وفتح قنوات الجدال والهجاء والكلام المسئ والطعن والتوعّد بالشرّ وغير ذلك من شؤون الكلام الطاعن في الآخرين وذكر مثالبهم ومساويهم في نظر المتكلّم على الأقلّ. ولذلك، بالرغم من ذكر الله لما ذكره بخصوص أبي لهب وامرأته، إلا أننا لا نجد لا في سورة المسد ولا غيرها أن الله أمر رسوله بمعاقبة أبي لهب أو اغتياله أو حتى مسّ شعرة منه ولا أي شئ من هذا القبيل. فتركه بسلام في الدنيا، واكتفى بتوجيه كلام قاسي له ولامرأته. من الأفضل استعمال أقسى الكلام على الدخول في الحرب وإبطال السلام. تحرير الكلام في المجتمع يعني ضمن ما يعني أن غيظ القلوب يجد منفذاً تامّاً بالبيان. فسورة المسد من هذا الوجه هي تمثيل عملي لحرية الكلام ولأهمّية هذه الحرية في الحفاظ على السلام.

١١١٦-{قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد.}
أقول: في السورة دليل مباشر ودليل غير مباشر على الأقلّ.

أمّا المباشر، فالأمر الإلهي بالقول {قل} وما جاء بعده من كلام. وبما أنه ليس في السورة أن هذا الأمر مصاحب بالإكراه، أي لا عقوبة محددة يقوم بها البشر في حقّ الإنسان الذي لا يمتثل للأمر {قل} هنا، فالأمر طوعي إذن غير إكراهي، بالتالي يجري الأمر هنا على أصالة حرية الكلمة التي هي موقف القرءآن في المسألة كما رأيناه إلى هذا الحدّ على طول الخطّ بلا استثناء واحد لا صريح ولا غامض.

أمّا غير المباشر، فمضمون السورة الذي هو القول نفسه أي وصف الله. فمن المعلوم عبر التاريخ وإلى يومنا هذا، أن وصف الإله هي واحدة من أكبر بل أكبر مجالات الاختلاف والنزاع والخطورة بين البشر. وقد قاتل الناس بعضهم بعضاً في كثير من الأحيان بحجّة الاختلاف في الإله (وإن كان وراء هذه المقاتلة دائماً تقريباً إن لم يكن مطلقاً مآرب أخرى، لكن لنسلّم بالمظهر جدلاً). ولا أقلّ، حتى إذا أبعدنا قضية القتال العنيف، قد يدافع قوم عن تصوّرهم للإله بوضع عقوبات كالسجن أو الغرامة على مَن يقول غير ما يريده واضعو الأحكام الجبرية أي القانون. فالخلاف إذن موجود ومعلوم ومشهور. والآن السؤال: جاء النبي بقول جديد على قومه في الألوهية، أو لا أقلّ قول يخالف ما عليه السادة والكبراء ومعهم الأكثرية. فهل هو حر ليقول ذلك أم لا؟ وهنا نجد التداخل بين مسألة البيان بحكم {قل} ، ومسألة الأديان بحكم {هو الله أحد}. ولا ننسى أن ما جاء به النبي من برهان لم يقنع قومه حتى هجروه وكذّبوه واتخذوا القرءآن مهجوراً. لكن حتى على فرض أن مع المتكلّم وهو النبي هنا براهين السماء والأرض التي سيأتي بها بعد أن يقول ما عنده، لكن مع ذلك إذا وُجد قانون أو حكم جبري يعاقب على مجرّد النطق بلفظ معيّن، فإن المتكلّم سيتم اعتقاله ويتعرّض للعقوبة فوراً حتى قبل أن يأتي ببرهانه المقنع القاطع على فرض وجوده. وهذه ليست فرضية معقولة بذاتها وتوجد أمثلة تاريخية وحاضرة كثيرة عليها، بل يوجد في قصص القرءآن نفسه ما يشهد بها وذلك في قصّة موسى وفرعون مثلاً. في سورة الشعراء الآية ٢٣ إلى ٣٤. سنجد هناك أن فرعون سأل موسى "وما ربّ العالمين". فبدأ موسى سيرد الأجوبة، حتى انتهى سرده بعد الجواب الثالث، فإذا بفرعون يقول له وهو غير مقتنع بما قاله موسى "قال لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين". وهنا وقبل إيقاع العقوبة التي كانت ستتحقق من إشارة واحدة من فرعون لجنوده يأمرهم فيها بوضع موسى في السجن بسبب قوله ودينه، قاطعه موسى وقال "أولو جئتك بشئ مبين" وهو كما ترى طلب يستأذن به فرعون لعرض بيّنة تصدّق قوله، وهنا ومن هدوء ورحمة فرعون على ما يبدو أو حتى لا يخجل أمام الحاضرين أو أيا كان السبب، لم يقم فرعون بأمر الجنود باعتقال موسى بل سمح لموسى بعض البيّنة وقال له "فأتِ به إن كنت من الصادقين". وحينها "ألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين. ونزع يده فإذا هي بيضاَء للناظرين." هذا وقد كان بإمكان فرعون أن لا ينتظر ولا يقبل حتى برؤية بيّنة، فإن أوقع العقوبة بموسى بمجرّد نطقه بذلك الكلام وظهور اتخاذه لدين غير دين فرعون، لانتهى الأمر. بل يزداد الأمر وضوحاً حين نرى ما قام به فرعون حتى بعد رؤية الثعبان واليد، "قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون. قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم.". وهذا أمر عجيب وصبر رهيب. فإن

معظم إن لم يكن كل الذين يزعمون أنهم يتبعون موسى والأنبياء ما كان لهم من الصبر على رؤية ومجادلة ومحاججة خصومهم في الكلام والدين بمثل هذا الصبر إذا قدروا على إهلاكهم وقمعهم وسجنهم. فما بالك بمن لا يزعم أنه يتبع موسى والأنبياء وما يمكن أن يقوم به هؤلاء. إذن، تصوّر إيقاع العقوبة بمجرّد نطق المتكلّم بكلمة مخالفة للأحكام الجبرية والقانونية، حتى قبل الإتيان ببيّنة ونظر السامعين في بيّنته وتصديقه أو التشكيك فيه أو تكذيبه، هذا التصوّر الواقعي والقرءآني، كافٍ لإبطال حجّة "نحن نترك صاحب الحقّ لكن نقمع صاحب الباطل". لأن الفاصلة الزمنية والجهد المطلوب والصدق الواجب وجوده والموضوعية وبقية العوامل اللازمة لتحديد إن كان صاحب الكلمة الجديدة والغريبة هو صاحب حق أو باطل، هذه الفاصلة عادة ما تمنع من ذلك التحديد أو حتى تغيير الموقف الذي هو عادة البشر عموماً أي التحجّر والتعصّب، وأمامك مثال فرعون وغيره قرءآنياً وواقعياً. هذا أوّلاً. وثانياً، معيار تحديد المحق من المبطل ليس دائماً سهلاً وواضحاً ومجمع عليه حتى بين أتباع النصّ الواحد، فضلاً عن غيرهم. خذ مثلاً اسم الله الواحد. اسم الله الواحد وقع فيه الاختلاف على قولين ! يناقض بعضها بعضاً! ويكفّر أصحابها بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً ! فمنهم من يرى أن الواحد هو الواحد العددي، ومنهم من يرى أنه واحد غير عددي. والفرق شاسع بين القولين لمن يعقل هذه الأمور. ثم هل يوجد فرق بين اسم الله الواحد واسمه الأحد الوارد هنا {قل هو الله أحد}؟ أيضاً الاختلاف موجود. هل {هو} في قوله {هو الله} يشير إلى حقيقة واعتبار معيّن في الذات الإلهية أم هو مجرّد ضمير لغوي والسلام؟ أيضاً الاختلاف موجود. وعلى هذا النسق. وهذا كلّه بين المسلمين الذين يقرأون نفس الكلام ويؤمنون بصدقه وحقانيته. فإذا أدخلنا غير المسلمين، فنجد التشكيك يبدأ من {قل} وينتهي عند {أحد}. ويكفي أن نذكر مثالاً واحداً بارزاً ولا تزال له آثاره إلى اليوم وهو قوله {لم يَلِد}. فالذين يقولون بوجود ولد لله، يخالفون هذا المقطع. أو إن شئت ما هو أقوى من هذا، قول المشركين بوجود آلهة أخرى مع الله. فالقضية إذن ليست سهلة وظاهرة فوراً وإلّا لما احتاج القرءان إلى آلاف الآيات لتبيينها والاحتجاج لها والردّ على حجج المخالفين لها بأنواع الحجج التي منها "لا حجّة بيننا وبينكم" و "انتظروا إنّي معكم من المنتظرين" التي تؤجل ظهور حقيقة الوحدة الإلهية ليقوم القيامة. بناء على كل ذلك، نخلص إلى نتيجة مهمّة: في حال رضينا بوجود قانون يعاقب على الكلام "الباطل"، فإننا سنقع حتماً في التعصّب، وفي الجهل، وفي الشك، أو في معاقبة المتكلّمين حتى قبل ظهور حججهم، أو خوف أصحاب القول الحق من إظهار الحق الذي عندهم ولو كانت معهم كل الحجج لأنهم يخشون من عدم فهم الناس لها أو عدم فهم الشرطة ورجال القضاء لها، وقد حصل معي مثل هذا في أقلّ من هذه القضايا الكبرى، بل في قضية صغيرة تجارية ومعي الحق والحجج فظهر عليّ الخوف فلما سُئلت عن ذلك قلت "إني لا أخاف من عدم ظهور حجّتي، لكنّي أخاف من عدم تعقّل القاضي لحجّتي". إمّا أنه متعّصب، أو لأن زرجته لم تعدّ له فطوراً جيّداً ذلك اليوم، وإمّا لأن من مصلحته عدم الدفاع عن القول الجديد خصوصاً في المسائل الدينية والسياسية الحساسة، وإمّا لأنه بكل بساطة مجرّد دارس شئ من الفقه الأصغر والقانون ولا يعقل هذه القضايا أصلاً ليفصل في حقها من باطلها، وإمّا وإمّا ألف مرّة، وكل ذلك ليس مجرّد فروض تخمينية بل قضايا واقعية ومعقولة بنفسها ولها شواهد كثيرة جدّاً. وقد أشار القرءآن لهذا المعنى في قول بعض الناس مثلاً "قلوبنا في أكنّة مما تدعونا إليه" أو "لا نفقه كثيراً مما تقول" أو غير ذلك وهو كثير، وذلك في وجه رسل الله الذين ينطقون بوحي الله ويشهدون على حق الله ، فما بالك بمن دونهم.

فحتى يملك الرسول أن يقول {هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد.} فإنّه بحاجة إلى مساحة حرية كلامية وحرية دينية. خصوصاً أنه بدأ بقولها ويريد أن يقولها لأناس إمّا لهم إيمان قوي أو ضعيف بما يناقضها، وإمّا لا يؤمنون بها أصلاً، وإمّا يكرهون بالكلّية انتشار الكلام عن الإله والغيبيات والميتافيزيقا في بلادهم اعتقاداً منهم أنها تسبب فرقة وفتن ومبنية على جهل وخرافة وتؤدي إلى إضاعة الوقت والجهد وتبديد طاقة العقل في قضايا لا تنتج فائدة في هذه الحياة ولا تنفع المجتمع في شئ ذو بال، فيعاقبون حتى مَن يتكلّم في هذه القضايا بهذه الحجج بغض النظر عن موقفهم من هذه الدعوى أو تلك في الإلهيات. وهذا شاهد آخر من شواهد كثيرة على أن سعي الرسل وأتباع الرسل لتقرير حرية الكلام في بلادهم وفي كل بلد يجب أن يكون أهمّ المساعي، لأنهم بدونها يصبحون كالسمكة حين تخرج من الماء، إذ بدون حرية الكلمة لا رسالة تامّة، وبدون الرسالة يتعطّل الرسول، وتعطيل الرسول موت الأمّة. نعم، قد يقول البعض: سنحقق حريتنا في قول ما نشاء وتبليغ ما عندنا باستعمال السلاح لإخضاع أو إرهاب كل مَن يقف في وجهنا، وبعد ذلك سنمنع المخالفين لنا من الكلام ضدّنا بنفس السلاح، وبالتالي نحن سنملك الحرية الكلامية والدينية وغيرنا لن يملكها فلا نحتاج إلى تقرير حرية الكلام للجميع، إذ يكفي أن نقررها لأنفسنا فتتم الرسالة بذلك. أقول: نعم، هذا ممكن ولكن إلى حين. مع العلم أن هذه الحجّة-وهي على سفالتها وعدم إنصافها لا يجرؤ معظم الناس على التصريح بها أمام الآخرين وإن كانوا يعملون بمضمونها واقعياً-أقول مع العلم أن هذه الحجّة تؤيد ما ذهبنا إليه من حاجتكم إلى الحرية الكلامية والدينية. فهذا الشقّ ثابت. نعم، أنتم تستغلّون أو قد تستغلّوا القوّة الحالية لكم للطغيان على غيركم وسلبهم مثل هذه الحرية بالإرهاب والتخويف والعنف، لكن المعلوم قرءآنياً وتاريخياً وحالياً أنه ما من أمّة استعملت مثل هذا الأسلوب إلى أهلكها الحق العدل سبحانه ودالت دولتها ووقعت تحت أسلحة خصومها وانفضّ الناس عنها بدرجة أو بأخرى، وحينها لن تملكون حتى حقّ المطالبة بالمعاملة بالمثل أو رحمة القوي المتسلّط عليكم. هذا أقلّ ما ستواجهونه. وانظر حولك واقرأ الكتب وستجد مصداق هذا الوصف. فإن أردت أن تقول {هو الله أحد} بحرية بدون أن تترك مَن يريد أن يقول "اعلُ هُبَل" ليقولها أيضاً بحرية، فعاجلاً أم آجلاً ستموت روح {قل هو الله أحد} وسيخرج الناس من دين الله أفواجاً كما دخلوا فيه أفواجاً، وسينظر إليك الناس شرقاً وغرباً أنك طاغية لا تستحق حتى العدل العام والرحمة، وكل ما يقع عليك سيكون مبرراً، وسيميل الناس إلى خصومك فقط نكاية فيك وإمعاناً في إذلالك وامتهانك لأنك في يوم من الأيام أذللت وامتهنت عليك وسلبتهم بالعدوان حريتهم، والأجمل من كل هذا أنه لا الله سيستجيب دعاؤكم، ولا الأقوياء سيرحمونكم، ولا الذين عرفوا كذبكم وطغيانكم سيحترمونكم. بعبارة أخرى، مصيركم سيكون "خسر الدنيا والآخرة ألا ذلك هو الخسران المبين". وصدق الله العظيم.

١١١٧-{ قل أعوذ بربّ الفَلَق. مِن شرّ ما خَلَق. ومن شرّ غاسق إذا وَقَب. ومن شرّ النفاثات في العُقَد. ومن شرّ حاسد إذا حَسَد.}

أقول: في السورة دليل مباشر ودليل غير مباشر قوي واعتراض.

أمّا الدليل المباشر، فالأمر الإلهي بالقول {قل} وما جاء بعده من كلام. وبما أنه ليس في السورة أن هذا الأمر مصاحب بالإكراه، أي لا عقوبة محددة يقوم بها البشر في حقّ الإنسان الذي لا يمتثل للأمر {قل} هنا، فالأمر طوعي إذن غير إكراهي، بالتالي يجري الأمر هنا على أصالة حرية الكلمة التي هي موقف القرءآن في المسألة كما رأيناه إلى هذا الحدّ على طول الخطّ بلا استثناء واحد لا صريح ولا غامض.

وأمّا الدليل غير المباشر، فمن قوله تعالى {أعوذ برب الفلق...ومن شرّ النفاثات في العُقَد.} فعلى اعتبار أن النفاثات في العُقَد تشير إلى السحر الذي هو قول كلمات معيّنة على سبيل الرقية للتأثير في الآخرين بواسطة هذه الكلمات وعقد الخيوط وما أشبه من عمل السواحر والسحرة، يكون النفث في العُقَد مشتملاً على عملين اثنين بعد التحليل، الأوّل هو التصرّف المعادي العادي بخيوط وأدوات {العُقَد} والثاني هو قول كلمات ونفثها {النفاثات}. الآن، بالنسبة للخيوط والأدوات المستعملة في السحر وهي {العُقَد} بحسب هذه القراءة، إن كانت مسروقة من المسحور فعقوبتها عقوبة السرقة وتخرج عن مجال بحثنا المختصّ بالكلام والتصرّف التعبيري الشخصي، وإن لم تكن مسروقة من المُراد سحره -بحسب اعتقاد الساحر طبعاً-بل هي ملك لصانع السحر فحينها هي من أملاكه التي له التصرّف فيها كما يشاء وطالما أنه لم يمسّ بها أحداً فما هي إلا مثل التصرّف في ثوبه أو سرير نومه. لكن الشقّ الأهمّ في المعادلة هو استعمال الكلمات في النفث في العقد، كما هو مشهور عند أصحاب الصنعة السحرية ومَن يعتقد بها. فلا نجد الله تعالى يأمر بمعاقبة ساحرة أو ساحر بسبب نطقه بتلك الكلمات التي يعتقد أنها ستؤثر في الآخرين. وبالاستقراء التامّ لموارد السحر في كتاب الله، لن نجد الله يأمر بمعاقبة عامل السحرة مطلقاً. وهذا مفهوم. لأن السحر-ما خلا من السرقة طبعاً لأنه حينها ليس سحراً خالصاً-هو استعمال أدوات وكلمات وليس فيها عدوان مباشر على المُراد سحره ولا مسّ له. نعم، إذا سقاه الساحر شيئاً مسموماً مثلاً أو غير ذلك بغير إذنه أو غشّه فتلك قضية أخرى. لكن السحر بمعنى التصرّف في أدوات ونفث كلمات على اعتقاد تأثيرها الغيبي في المسحور، أي ما يشبه القيام بشعيرة أو طقس معيّن، فهذا هو المقصود هنا الذي لا يخرج عن النطاق الحصري لألفاظ {النفاثات في العقد}. أقول: إذا تتبعنا موارد السحر سنجدها كلّها خالية من ذكر عقوبة بشرية إكراهية لصانع السحر. وهذا مفهوم من وجهين أحدهما يكفي لبيان المسألة. الوجه الأوّل، أن السحر في صلبه كلام، والكلام حرّ من تدخّل البشر بالإكراه. الوجه الثاني وهو مبني على الأوّل، لو كان السحرة يستحقّون العقوبة والإنسان لا يكون ظالماً إذا عاقب مَن يعتقد أنه ساحر، لكان أنبياء الله ورسله من أوّل المتعرّضين لهذه العقوبة، لأنهم كلّهم اعتقد الناس فيهم أنهم سحرة، وليس فقط على سبيل السخرية بل باعتقاد جازم، بدليل ما فعله فرعون وآله من تعريض أنفسهم لفضيحة كبرى بمواجهة موسى بسحرة "مثله" حسب اعتقادهم. وقول فرعون عن موسى "إن هذا لساحر عليم" معلوم جيّداً. وقول الأمم كلّها عن الرسل "ساحر أو مجنون" أيضاً مشهور

حتى قال الله "أتواصوا به" من شهرته واستمراريته. فلو كان الساحر يستحقّ العقوبة، ويجوز في القضاء الحكم بغلبة الظن عند جميع الأمم المؤمنة والملحدة على السواء لأن الإنسان له الظواهر ليس أكثر ولا يمكن إقامة الأحكام والقوانين في المجتمع إذا طلبنا اليقين المطلق وهذا معلوم للجميع فلا نخوض فيه، فبناء على ذلك، وبسبب وجود ما لا يقلّ على الظنّ المعتبر عند الأمم وعند كل مَن يأتي بغرائب طبيعية أو يؤثر على أتباعه تأثيراً غير معقول بالنسبة للعقلية المادّية السائدة في البشرية كما تجد أن الإسلاميين أنفسهم أحياناً يرمون بعض مشايخهم بالسحر في حال وجدوا لهم تأثيراً رهيباً على أتباعهم أو جاءوا بخوارق عادات فعلية أو وهمية، وقد قال فرعون لموسى "إني لأظنّك يا موسى مسحورا"، فبناء على ذلك، إذا عاقبت الأمم رسلها بعد اتهامها بالسحر لا تكون ظالمة. ولا ننسى أن نبينا عليه السلام نفسه قد رُمي بالسحر بسبب القرءآن، فهنا نجد تهمة السحر لصيقة بالقرءآن الذي هو كلام، مما يعزز الربط بين السحر والكلام، وأن معاقبة السحرة فيه تقييد لحرية الكلمة، ولو جاز مثل هذا التقييد لجازت معاقبة نبينا وكل نبي بنفس التهمة لأن أقوامهم كانوا يرونهم سحرة.

وإذا تتبعنا موارد ذكر السحر في القرءان وهي كثيرة، سنجد مصداق قولنا السابق. ومن غير المعقول ولا المقبول أن يذكر الله السحر في كتابه عشرات المرّات، ولا يذكر له عقوبة إن كانت يريد الله للمؤمنين معاقبة مَن يعتقدون أنه ساحر. السحر مذكور في القرءآن في ستّين موضعاً في سور كثيرة منها الأعراف والمؤمنون والبقرة والمائدة والأنعام ويونس وهود وطه والأنبياء والشعراء والنمل والقصص وسبأ والصافات والزخرف والأحقاف والطور والقمر والصف والمدثر وص وغافر والذاريات والإسراء والفرقان والحجر (٢٦ سورة). ومضمون هذه الآيات يدور حول ثلاثة : قصة موسى وفرعون، اتهام الأمم لرسلها بالسحر عموماً، اتهام قوم النبي محمد له بالسحر. نعم، يوجد موضوع يمكن الالتفات إليه بصورة مستقلّة وهو قصّة سليمان وهاروت وماروت اللذان "يعلّمان الناس السحر"، لكن هذا أيضاً من قبيل رمي الأنبياء والرسل بأنهم سحرة. فمدار آيات السحر في القرءآن على شئ واحد، اعتقاد الأمم بأن الأنبياء من السحرة، وما جاءوا به من الآيات والكلمات إنّما هو سحر. ففي قصّة فرعون نجده يأتي بسحرته ليحاربوا سحر موسى، وفي قصّة هاروت وماروت نجد "ملكان" يعلّمان الناس السحر بعد أن يكفروا، وفي قصّة محمد نجد قومه يرمونه وقرءآنه بالسحر، وعلى هذا النسق تأتي الآيات. ولا توجد في ولا آية، لا في قصّة تعليم السحر الهاروتية ولا أثناء ذكر السحرة الفرعونية، ولا أي موضع آخر، يأمر الله بمعاقبة فاعل السحر أو معلّم السحر أو المتهم بالسحر. ولا حرف واحد في كتاب الله من "بسم" إلى "الناس".

بل نجد الأساس الذي دارت عليه آيات حرية الكلام حاضراً أيضاً في موضوع السحر. وهو أن المسؤولية ملقاة على عاتق السامع والمتلقّي. {قل أعوذ بربّ الفلق...ومن شرّ النفاثات في العقد}. فأنت مسؤول عن تحصين نفسك بالاستعاذة بربّ الفلق من شرّ النفاثات في العقد. كما أنك مسؤول عن تحصين نفسك من شبهات المضلّين وتحريف الجاهلين وغلوّ الكاذبين وما إلى ذلك من أضاليل الكلام المباشر وأفانين البيان الزائف. وكذلك نجد في قصّة موسى، "لا تخف إنّك أنت الأعلى." و "ألق عصاك". بعبارة أخرى، نجد قاعدة ردّ الكلمة الباطلة بالكلمة الصادقة، حاضراً أيضاً في موضوع السحر، إذ ردّ السحر يكون بما هو أقوى من السحر وهو الحق "فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون". فللساحر أن يقول ما يشاء، ولك أنت أن تقول ما تشاء ومن هذا القول هو {قل أعوذ بربّ الفَلَقَ...ومن شرّ النفاثات في العقد.}

وهذا وإن كان مفهوماً بنفسه، إلا أني وقعت بالأمس بعد أن نويت كتابة هذا الفصل من الكتاب على هذا النصّ الموجود في كتاب زهر الآداب للأديب الإسلامي من القرن الخامس الهجري، يقول في كلامه عن زيد بن علي بن الحسين {وكان..من أحسن بني هاشم عبارة} ثم يشرح هذا الحسن في العبارة فيقول {وكانت ملوك بني أمية تكتُب إلى صاحب العراق "أن امنع أهل الكوفة من حضور زيد بن علي، فإن له لساناً أقطع من ظُبة السيف، وأحَدَّ من شبا الأسنّة، وأبلغ من السِّحر والكهانة ومن كلِّ نفثٍ في عُقدة.} انتهى. أقول: كما ترى، إن ارتباط مفهوم النفث في العقد بالكلام الإنساني، هو أمر ثابت ليست فقط قرءآنياً ولغوياً وعقلياً بل حتى أدبياً وتاريخياً. فزيد بن علي كان له لسان بليغ لدرجة أنه أقوى حتى من النفاثات في العقد. ولذلك تجد الطغاة يسعون في منع الناس من الاستماع لهذا الكلام، وفي هذا الشاهد المذكور نجد تقييد لتعاطي الناس مع المتكلّمين والكلام بوضوح "امنع أهل الكوفة من حضور زيد بن علي فإن له لساناً"، فسبب المنع هو "فإن له لساناً...أبلغ..من كل نفث في عقدة".

الحاصل: ليس في سورة الفلق خصوصاً، ولا القرءآن عموماً، أي حكم رباني بمعاقبة النفاثات في العقد ولا السحرة ولا أي متّهم بالسحر، ولم يعط الله صلاحية لأحد أصلاً لكي يحكم ويحاكم غيره بتهمة السحر. ولو فعل، لجاز بحكم القضاء الظنّي قطع رؤوس موسى وعيسى بجانب رأس محمد لتكون عبرة لمن يعتبر ولا يعتبر إذ ظنّ أقوامهم أنهم سحرة جادّين غير هازلين ولا مخادعين في معظم إن لم يكن كل الأحايين.

اعتراض : قد يُقال بأن الله في سورة الفلق أمر بالاستعاذة حتى {من شرّ ما خلق} وهذا تعميم لكل شرّ من كل خلق. ويدخل في شرّ الخلق العدوان على النفوس والأموال أيضاً. لكننا نعلم أن الله حكم بالقصاص والضمان على متلف مال الغير وما إلى ذلك من أحكام عادلة متعلّقة بالشرور التي يُحدثها خلقه أي البشر خصوصاً. فبناء على زعمك بأن الاستعاذة بربّ الفلق تعني وضع المسؤولية كاملة على المنفعل للمُستعاذ منه مثل النفاثات في العقد، فيجب حتى يستقيم الاستدلال أن يكون أيضاً الاستعاذة هي الحلّ الوحيد لمواجهة أي شرّ من أي خلق على الإطلاق، وبذلك تبطل الأحكام العادلة المذكورة في كتاب الله أيضاً مثل "الجروح قصاص" و "العين بالعين" و "لكم في القصاص حياة" وغيرها.

أقول : الاعتراض وإن كانت صورته قوية بعض الشئ إلا أنه مردود من وجوه.

الوجه الأوّل، قد قدّمنا أن الاستدلال بذكر النفاثات في العقد هو "استدلال غير مباشر"، ومثل هذا الاستدلال لا يتمّ إلا بوجود استدلال مباشر وقرائن كثيرة تدعمه. ولذلك شرحنا الأمر وأطلنا في بيان قضية النفث في العقد وتحليلها وذكر السحر وما إلى ذلك من بقية الشواهد القرءآنية عموماً والمباشرة على مسألة حرية الكلمة. نعم، لو كنا لم نستدلّ على حرية الكلمة وإلقاء مسؤولية الحماية منها على عاتق المتلقّي فقط إلا بسورة الفلق، لكان للاعتراض قوّة معتبرة. لكن ليس هذا هو الحال. وهذا وحده كاف لإبطال الاعتراض. لكن نسرد بقية الوجوه من باب التوسّع وإثارة الفكر.

الوجه الثاني، قد قدّمنا كثيراً إلى أن الأحكام تقوم على الأدلّة المباشرة، وهي الأمر والنهي، والأحكام الإكراهية هي التي يجب أو يجوز على اشخص إيقاع مضمونها على غيره وإن لم يرغب ويحبّ ذلك الغير إيقاعها عليه بل نجبره عليها مثل القصاص، فإنه حقّ للمعتدى عليه سواء أحبّ ورضي المعتدي بإيقاع القصاص عليه أم لا. ومثل هذا الدليل المباشر لمعاقبة النفاثات في العقد غير موجود في كتاب الله كلّه بل عكسه تماماً هو الموجود كما رأينا في أكثر من ألف دليل حتى الآن وباستقراء تامّ بإذن الله للقرءآن. أمّا الأمثلة التي ذكرتها من قبيل القصاص فتوجد فيها آيات صريحة مباشرة، وبذلك تخرج

عن العموم في {{من شرّ ما خلق} وحصر التخلّص من الأثر السئ بالاستعاذة وبقية الأعمال الشخصية بدون التعرّض للعامل بشئ لأنه حرّ. فالفرق بين الكلام الذي منه النفث في العقد بحسب القراءة التي ذكرناها للآية، وبين العدوان على الأنفس والأموال مباشرة كالقتل والجروح والسرقة، هو أن الله لم يأمر بمعاقبة المتكلّمين وأمر بمعاقبة المعتدين، بأوامر صريحة نصّية مباشرة لا ريب فيها مثل "قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم" وغيرها. وهذا فرق عظيم وحده كاف لإبطال الاعتراض.

الوجه الثالث، إن الآية تقول {قل أعوذ برب الفلق. من شرّ ما خلق.}. فالمعنى أستعيذ به من قبل وقوع شرّ خلقه، أي أستعيذ به حتى لا يقع عليّ شرّ خلقه. وليس في السورة أي كلام على كيفية التعامل مع شرّ خلقه بعد وقوعه. وبناء على الوجه الثاني، بعد وقوع شرّ العدوان على الأنفس والأموال حكم الله بالقصاص على المعتدي، لكن بعد وقوع شرّ النفاثات في العقد-على فرض وقوعه طبعاً-لم يحكم الله بشئ على النفاثات.

الوجه الرابع، وعلى فرض قبوله ينسف الاعتراض من أساسه، وهو أن {من شرّ ما خلق} أي من شرّ ما خلق ربّ الفلق أي الله، وبناء على الإيمان بأن الشرّ الذي يصنعه الإنسان في حق الإنسان هو شرّ من خلق الإنسان نفسه وليس من خلق الله بناء على خلافة الإنسان وحرية اختياره، فإن المستعيذ يستعيذ حينها من الشرّ الذي يخلقه الله بواسطة بقية المخلوقات باستثناء الإنسان. وحتى لا يظنّ القارئ أننا نخترع هذا الاحتمال من أجل إثبات غرضنا فقط، ننقل نصّاً من شخص لعلّه لم يفكّر في مسألة حرية الكلام في حياته بالنحو الذي نذكره نحن هنا، وهو نص القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني من كتابه "متشابه القرءآن" يبيّن ذلك، يقول في الدليل رقم ٨٨٧ من سورة الفلق ما نصّه:

(قوله تعالى "قل أعوذ بربّ الفلق. من شرّ ما خلق." لا يصحّ أن يتعلّق به في أنه تعالى يفعل الشرّ والمعاصي، لأن المراد بالآية التعويذ به من شر ما خلقه من المؤذيات، كالحيات والعقارب وغيرها. وما لم يُحمَل على هذا الوجه يتناقض الكلام ويصير كأنه قال تعالى : قل أعوذ بربّ الفلق من شرّه. وإنما يجوز أن يُستعاذ به من شرّ غيره. ولذلك عطف عليه بشرّ ما خلقه فقال "ومن شرّ غاسق إذا وقب. ومن شرّ النفاثات في العُقَد.". وهذا القول لا يدلّ على أن النفاثات في العقد اللاتي كن يعقدن على الخيوط وينفثن عليه كُنَّ ضارّات بالناس على غير الوجه الذي يصحّ من أحدنا أن يحتال فيه من أنواع المضرّة- على ما تقوله الحشوية في أنهن كن يسحرن وأنهن سحرن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك أن ظاهره إنما يقتضي ما قلناه، لكنهم لما أوهمن بذلك الفعل ضروباً من الاحتمال فيما لا يصحّ منهم، جاز أن يظنّ الناس فيهم المضرّة العظيمة، فأمر تعالى بالاستعاذة من شرهن كما أمر بالاستعاذة من شرّ الحاسد. فلا يدلّ لك على أن للعبد سبيلاً إلى ما يذكرونه في السحر.} انتهى.

أقول: فكلامه صريح في نسبة خلق الشرّ المُستعاذ منه هنا هو ما يفعله الله وليس ما يفعله الإنسان. واعتبر أي قراءة مخالفة لذلك تجعل الكلام باطلاً متناقضاً. ونفى الأثر المباشر القهري للنفاثات في العقد والسحرة عموماً في الناس. وهو ظاهر بنفسه كما تراه. فبناء على هذه القراءة، يبطل الاعتراض من أساسه.

الحاصل: الاعتراض مردود من جميع الوجوه.

الخلاصة: ليس في سورة الفلق ما يناقض حرية الكلام. وما فيها إن قام به فهو تعزيز حرية الكلام.

١١١٨-{قل أعوذ بربّ الناس. ملك الناس. إله الناس. مِن شرّ الوسواس الخنّاس. الذي يوسوس في صدور الناس. من الجِنّة والناس.}

أقول: في السورة دليل مباشر ودليلين غير مباشر مهمّ جدّاً ومحوري وجليل.

أمّا الدليل المباشر، فالأمر الإلهي بالقول {قل} وما جاء بعده من كلام. وبما أنه ليس في السورة أن هذا الأمر مصاحب بالإكراه، أي لا عقوبة محددة يقوم بها البشر في حقّ الإنسان الذي لا يمتثل للأمر {قل} هنا، فالأمر طوعي إذن غير إكراهي، بالتالي يجري الأمر هنا على أصالة حرية الكلمة التي هي موقف القرءآن في المسألة كما رأيناه إلى هذا الحدّ على طول الخطّ بلا استثناء واحد لا صريح ولا غامض.

أمّا الدليل المهمّ الأوّل، فهو في موضوع الاستعاذة. {يوسوس في صدور الناس}. وهذه الوسوسة تصدر من {الجِنّة والناس}. أي الوسواس الخنّاس ينقسم إلى قسمين، فهو إمّا جِنّة وإمّا ناس. فيدخل إذن في الموضوع دخولاً مباشراً وسوسة الناس للناس. والوسوسة صوت خفي، فهي صوت إذن، وليس أي صوت بل صوت له معنى كما هو حال الكلام بمعناه العام، وذلك من قبيل وسوسة الشيطان الذي قال الله "الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء" فالوعد خبر، والأمر أمر، بمعنى أن الشيطان يُلقي خبراً وأمراً، وهما قسما الكلام لا ثالث لهما بحسب القسمة الكلّية. إذن، الوسوسة نوع من أنوا ع الكلام.

وهذا الكلام يقع في {صدور الناس}. والصدر محلّ القلب "تعمى القلوب التي في الصدور". والقلب محلّ التعقل والتفقه والتذكر كما قال "فتكون لهم قلوب يعقلون بها" وفي أخرى "لهم قلوب لا يفقهون بها" وفي ثالثة "ألا بذكر الله تطمئن القلوب". فالوسوسة تكون في الصدر، فهو كلام مُلقى على الإنسان.

ومصدر هذا الكلام قد يكون خفيّا عن حواسّه وهو القسم الذي يصدر من الجِنّة، والجنّة من الجن الذي هو الاستتار والخفاء والتغطية "فلمّا جنّ عليه الليل" و "إذ أنتم أجنّة في بطون أمّهاتكم". والقسم الآخر هو الذي يصدر من الناس، وهو من الإيناس الذي هو الإبصار أي الظهور، وهذا أيضاً مفهوم من ذكره بعد الجِنّة التي لها معنى الاستتار والخفاء. فهذا يرجع إلى قول الله تعالى "فلا أُقسم بما تصبرون. وما لا تبصرون. إنّه لقول رسول كريم". وهو أمر يعرفه كل إنسان من نفسه، إذ لو نظر إلى ما يدور ويجول ويصول في صدره من خواطر وكلمات وأفكار سيجده إمّا يرجع إلى مصدر خارجي ظاهر يستطيع تحديده كأن يقول "هذه الفكرة أخبرني بها فلان من الناس"، وإمّا أن يكون مصدرها خفياً عنه لا يدري من أين جاءته بحسب الظاهر، وقد يكون ذلك في رؤيا منامية أو وحي خاطر أو غير ذلك من المصادر الباطنية. فالقسمة معقولة بنفسها ومشهود لها قرءآنياً ويدركها الإنسان وجدانياً. أي أن الوسوسة مصدرها {من الجِنّة والناس} بمعنى مصدر باطني ومصدر ظاهري، مصدر نفساني ومصدر طبيعي، مصدر غيبي ومصدر شهادي، مصدر خفي ومصدر جلي، مصدره لا تبصره ومصدر تبصره.

ومن مضمون السورة الذي هو الاستعاذة، نُدرك أن الوسوسة موضوعها سئ وظلامي. إذ لو كانت نوراً وخيراً لما احتاج الإنسان إلى الاستعاذة منها برب وملك وإله الناس. الاستعاذة في القرءآن لم ترد إلا من الشيطان الرجيم "فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم" أو من المواطن التي يُخشى منها من الشر مثل تحريف القرءان وما أشبه ولذلك ورد فيه "وإذا قرأت القرءان فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم" وما شاكل هذه الموارد الشيطانية والتي يدخل فيها الشيطان. فالاستعاذة عموماً تكون من شرّ وباطل.

يتحصّل إلى هنا : الوسوسة من أنواع الكلام. مصدرها قد يكون الناس. أي بعض الوسوسة كلام يصدر من الناس. وهو كلام شرّ وباطل.

وعليه نسأل: إذا كنّا سنسمع كلاماً من الناس، وهو كلام نستعيذ من تأثيره في صدورنا بالله تعالى، فلماذا لم يأمرنا الله بمعاقبة هؤلاء المتكلّمين بالوسوسة إذا كانوا من الناس؟ أحد الأجوبة الممكنة والقوية والمتناسقة مع مجمل الرؤية القرءآنية هو أن للمتكلّم الحرية وعلى السامع المسؤولية. فهو له أن يوسوس كما يشاء، وأنت لك أن تستعيذ بمن تشاء وتعامل مع وسوسته كما تشاء. لأن الوسوسة في نهاية المطاف هي كلام ودعوة وإيحاء بخبر أو أمر، "الشيطان يعدكم..ويأمركم" ولا يقهركم ويجبركم، كما قال الشيطان نفسه لمّا قُضي الأمر "وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم". فالسلطان بيد المتلقّي للوسوسة والدعوة الشيطانية، وليس بيد الشيطان نفسه، أي السلطان المجبر على أثر ما. ولذلك الملوم هو المستجيب وليس الشيطان. وهذا معنى للمتكلّم الحرية وعلى السامع المسؤولية. هو دعاك ولم يقهرك ولم يجبرك، وأنت استجبت، وقد كان بإمكانك أن لا تستجيب، فلماذا تلومه. وكذلك الحال هنا في الوسوسة. {من شرّ الوسواس الخنّاس} الخنس فيه معنى الاختفاء والزوال والغيبة والانعدام، بمعنى أنه يوسوس لكن من طبعه أيضاً أن لا يكون له تأثير إلا إذا حافظت أنت عليه بأن كنت قابلاً له مريداً له مسترجعاً له، ولذلك قال البعض أن الخنّاس الذي يخنس حين تذكر الله ويظهر حين تغفل عن الله أو ما أشبه، فلاحظ أن الأمر راجع إليك أنت وليس إليه. ولذلك نجد الله تعالى أمر بالاستعاذة به، والاستعاذة من عملك أنت. أي أنت مسؤول عن تخليص نفسك من أثر الوسوسة بالشرّ. وليس لك أن تقول لله "اقتل الوسواس الخنّاس واعدم وجوده حتى لا يوسوس لي". تأمل هذا جيّداً فإنّه عزيز وخطير. الله لم يأمرنا أن نطالب بإعدام الوسواس الخناس، فله حق الوجود التام كما هو، والله أراده هكذا. لكن أنت المسؤول عن اتخاذ قرار حر واختيار طوعي للابتعاد عن الشرّ والاقتراب من الخير. المسؤولية على عاتقك، وليس من تكليفك أصلاً أن تسعى في إعدام الوسواس الخنّاس سواء في صورة الجنّة أو صورة الناس. وهذا أمر مفهوم على أكثر من مستوى. وهنا نصل إلى أكبر دليل كوني ديني على أن الله حكم بحرية الكلام في كونه وملكه. وهو وجود الشيطان الرجيم وإطلاقه على بني ءآدم حيث قال له "استفزز مَن استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعِدهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً". فالله أمر الشيطان بأن يستعمل صوته ويَعِد بني آدم، بالرغم من أن الله نفسه يقول بأن وعد الشيطان ما هو إلا "غروراً". بعبارة أخرى، كلام الشيطان باطل، ومع ذلك الله أمره أن يُلقي هذا الكلام لبني ءآدم، ثم كلّف الله بني ءآدم أن لا يصدّقوا ولا يطيعوا الشيطان بل يعقلوا ويختاروا الخير ويتركوا الشر كما قال في آيات كثيرة منها "يا بني ءآدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنّة" وقد علمنا أن إخراج أبوينا من الجنّة كان بكلام ألقاه الشيطان لهم كما بيّنته قصّة ءآدم. ففتنة الشيطان كلمة. والله خلقه وتركه وأمره بأن يُلقي هذه الكلمة على بني ءآدم، وأعطاه حرية إلقائها ما دامت الدنيا، وجعل على عاتق الإنسان مسؤولية عدم التأثر بهذه الكلمة. بعبارة أخرى، العلاقة التي رسمها بين الشيطان والإنسان هي مظهر مباشر لمبدأ للمتكلّم الحرية وعلى المتلقّي المسؤولية. فوجود الشيطان أكبر برهان على حكم الرحمن بالحرية المطلقة للبيان. وهذا هو الحكم الذي شهدت به وصدّقته وفصّلته جميع آيات القرءآن كما بيّناه في كتابنا هذا كتاب السلطان في البرهنة على الحرية المطلقة للكلام من القرءآن. والحمد لله رب العالمين. تمّت الحجّة.

بدأ البحث ٤ شعبان ١٤٣٩ بعد صلاة الظهر وانتهى ٤ شعبان ١٤٤١ بعد صلاة الظهر.